This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

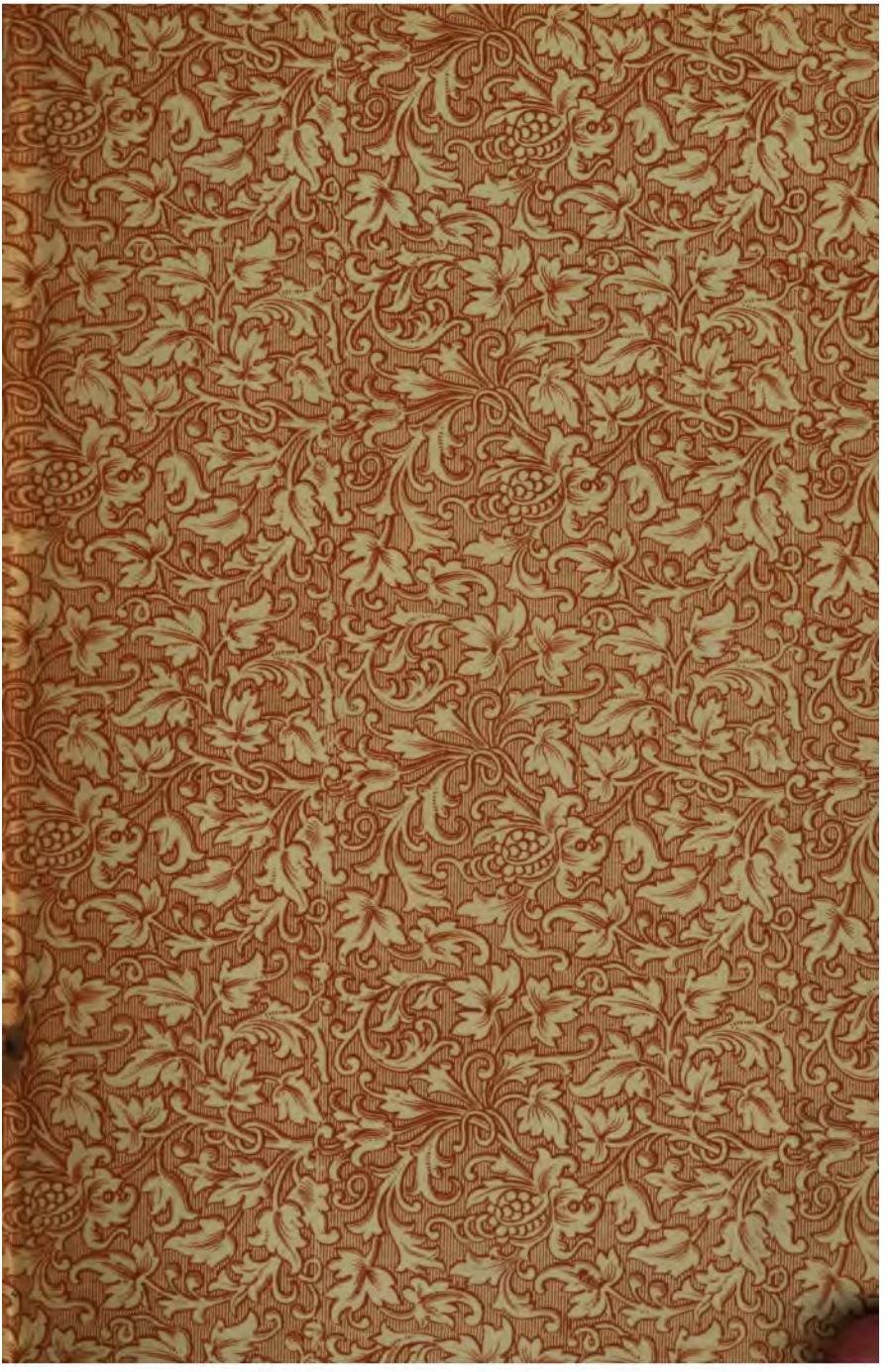
Educ
500
12

Educ 500.12

Harvard College Library

FROM

By exchange

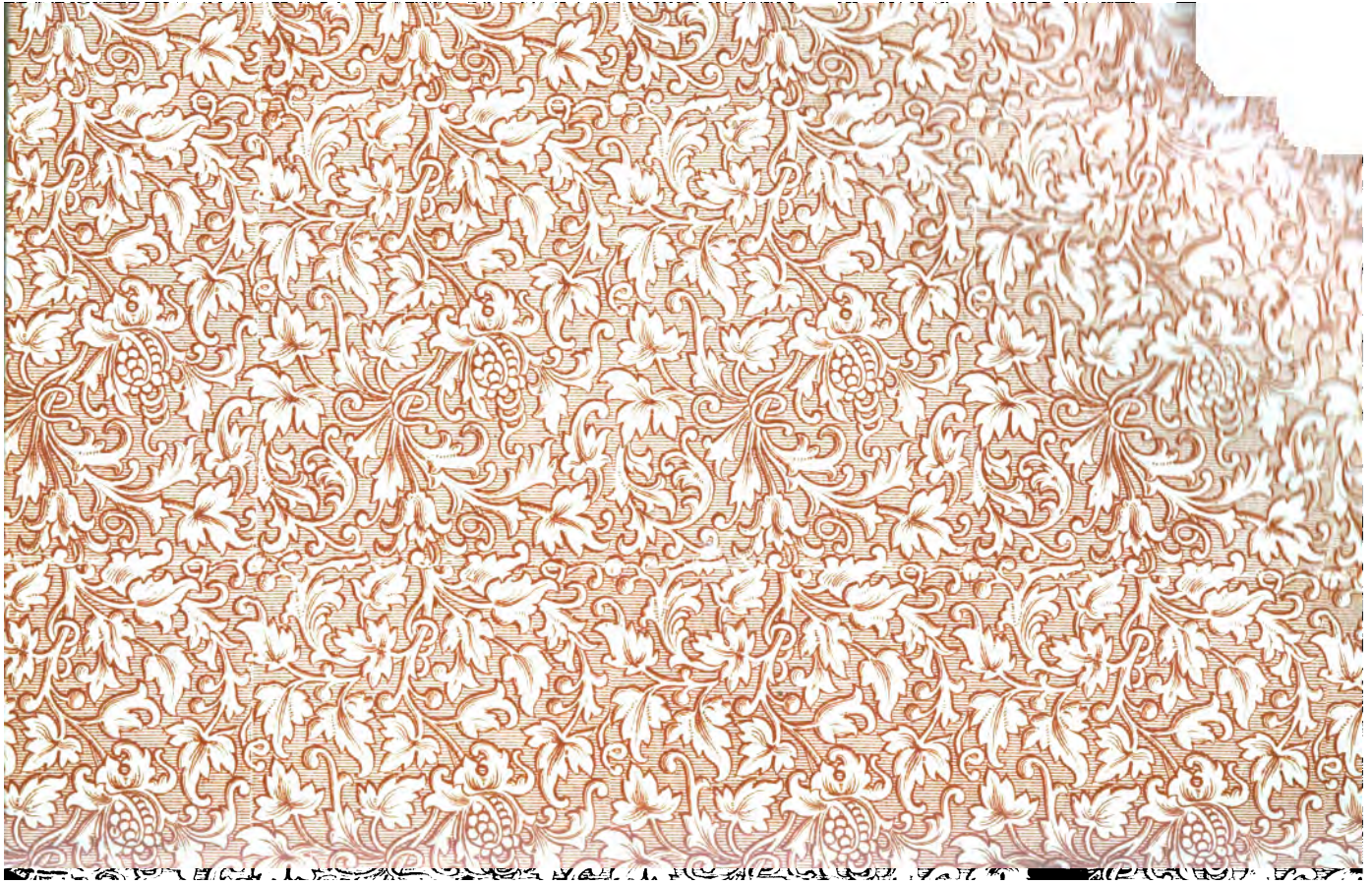


Educ 500.12

Harvard College Library

~~FROM~~

By exchange



Einleitung in „Die Klassiker der Pädagogik“.

Die Philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Systeme der Pädagogik.

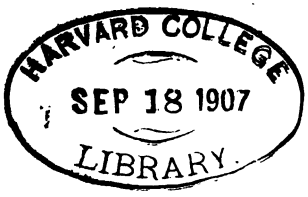
(Locke, Kant, Hegel, Schleiermacher, Herbart, Beneke.)

Zur Einführung in das Verständnis der wissenschaftlichen Pädagogik.

Von
Dr. August Vogel.

Langensalza,
Schulbuchhandlung
von J. G. L. Greßler.
1888.

Educ 500.12



Exchange
(Columbia
University
Library)

Vorwort.

Da die Wissenschaft das gesamte eine Sein zu ihrem Objekte hat, so ist sie im Grunde auch nur eine. Wie jedoch das Sein im allgemeinen sich in das Viele sondert, so gliedert sich auch die eine Wissenschaft in verschiedene Wissenschaftsgebiete, die aber in ihrer Gesamtheit einen zusammenhängenden Organismus bilden, dessen Teile sich gegenseitig mehr oder weniger bedingen und einander ergänzen. Daher muß auch die Wissenschaft von der Erziehung oder die Pädagogik, wie jede andere bestimmte Wissenschaft, zu den übrigen in eine nähere oder entferntere Beziehung treten; und zwar ist es in erster Linie die Ethik und die Psychologie, deren Gebiet sich mit dem ihrigen nicht nur berührt, sondern teilweise sogar deckt: bildet doch ihr gemeinsames Objekt das innerste Leben und Sein des Menschen. Entnimmt die Pädagogik der Ethik ihr Ziel, so lüftet ihr die Psychologie den Schleier von dem geheimnisvollen Leben und Weben der menschlichen Seele, und ihre Aufgabe ist es nun, diejenigen Normen und Grundsätze aufzustellen, nach denen das Leben des heranwachsenden Menschen geleitet werden muß, wenn er jenes Ziel sicher erreichen will. Wir wüßten kaum eine andere Wissenschaft, deren Aufgabe so erhaben, andererseits aber auch so schwierig wäre, als die der Pädagogik.

Die Ethik und Psychologie sowohl, wie auch die Pädagogik, und überhaupt jede bestimmte Wissenschaft, entnehmen nun aber eine Menge ihrer Grundbegriffe einer letzten und darum höchsten Wissenschaft, welche zu ihrem Objekte die letzten Gründe des Seins hat: der Metaphysik. Die Begriffe des Seins und des Werdens, der Bewegung und der Ruhe, Raum und Zeit, Ursache und Wirkung, Kraft und Stoff, Substanz und Attribut, Ding und Veränderung, —

das alles sind Begriffe, welche auch die Pädagogik mit ihren Schwesterwissenschaften als Lehnsätze der Metaphysik entnehmen muß. Es leuchtet daher wohl von selber ein, wie wichtig, ja wie unentbehrlich für den wissenschaftlich, wie praktisch gebildeten Pädagogen die Kenntnis der Ethik und der Psychologie, sowie weiterhin auch die Kenntnis der Metaphysik ist.

Da jedoch kein System dieser Wissenschaften sich einer allgemeinen Anerkennung zu erfreuen hat, so bleibt es dem Pädagogen nur übrig, sich eine Kenntnis von der historischen Entwickelung derselben anzueignen, um sich diesem oder jenem Systeme enger anzuschließen, oder sich auf Grund dieser historischen Kenntnis sein eigenes System zu bilden; und diesem Zwecke will eben das vorliegende Buch dienen.

Nach einer Einleitung über den Wert und das Verhältnis der Theorie und der Praxis werden die metaphysischen, psychologischen und ethischen Systeme derjenigen Philosophen ausführlicher dargestellt, welche auf die Weiterentwickelung der Pädagogik einen nachhaltigen Einfluß gewonnen haben. In jedem Paragraphen wird zunächst der Zusammenhang des betreffenden Systems mit dem vorherigen erörtert, welchem sodann nach einer kurzen Lebensskizze des Philosophen die eingehende wortgetreue Darstellung des Systems selber folgt, soweit es für das Verständnis der Pädagogik erforderlich ist; den Schluß bildet der Nachweis, inwiefern die jedesmalige Pädagogik auf den ausgeführten philosophischen Ansichten als auf ihren Voraussetzungen beruht.

In dieser Anordnung dürfte das Buch wohl — wenigstens seiner Idee nach — geeignet sein, „zur Einführung in das Verständnis der wissenschaftlichen Pädagogik“ zu dienen.

Potsdam, den 1. März 1888.

Der Verfasser.

Einleitung.

Noch immer wird in unsern Tagen der Wert der Erfahrung vielfach überschätzt, während der Theorie und den spekulativen Wissenschaften als luftigen Gebilden der Phantasie, welche lediglich in der Gedankenwelt des Denkers ein fragwürdiges Dasein haben, für die Sphäre des realen, wirklichen Lebens gar kein oder nur wenig Wert beigemessen wird. Es mag dahingestellt bleiben, welche von beiden Welten, die sinnliche Welt der Erscheinungen oder die übersinnliche des vernunftgemäßen Denkens, die „reale" ist, — uns kommt es darauf an, die Wertschätzung und das Verhältnis von Praxis und Theorie, von Erfahrung und Wissenschaft zu bestimmen, eine Frage von unbestreitbar fundamentaler Bedeutung, besonders für die Erziehung.

Alle unsre Kenntnis von der uns umgebenden Außenwelt beruht unzweifelhaft zunächst auf Erfahrung und ist demnach eine a posterioriſche. Wer sich dieselbe a priori, unabhängig von aller Erfahrung zurechtkonstruieren wollte, dessen so gewonnenes Produkt würde sicher wenig mit der objektiv gegebenen Natur übereinstimmen. Dennoch aber ist die lediglich durch die Sinne erworbene Kenntnis ebensowohl eine durchaus unsichere, als auch an und für sich nur wenig wertvolle: unsicher, weil die Sinneswerkzeuge nicht so absolut vollkommen sind, daß sie imstande wären, unsrer inneren Anschauung völlig adäquate Abbilder der Außenwelt zu übermitteln, außerdem aber auch noch in ihrer physiologischen Wirksamkeit den mannigfachsten Störungen ausgesetzt sind, — wenig wertvoll, weil die empfangenen Eindrücke als Einzelbilder in ihrer Totalwirkung nur eine zusammenhangslose Masse ergeben, die rein als solche unfähig ist,

das alleinige Fundament unſers Geiſtesleben auszumachen. Der rohe Empirismus vermag kaum eine Kenntnis der Einzeldinge, geſchweige denn eine Erkenntnis des Naturganzen zu liefern. Die Erfahrung beginnt erſt dann wirklichen Wert für uns zu haben, wenn wir die Einzeldinge miteinander in Beziehung ſetzen, ſie vergleichen, gegeneinander abwägen, um auf dieſe Weiſe die allgemeinen Geſetze zu eruieren, in denen das Einzelne ſeine Urſache und ſeine Wirkung hat. Wie die einzelnen Buchſtaben für ſich bedeutungslos ſind und erſt in ihrer Zuſammenſetzung zu Wörtern einen Sinn erhalten, ſo ſind auch die einzelnen ſinnlichen Erfahrungen für unſre Erkenntnis der Natur nichts nütze, wenn wir ſie nicht zu immer höheren Einheiten verſchmelzen. Wer daher in dem Buche der Natur mit Verſtändnis leſen will, der lerne freilich zunächſt die einzelnen Buchſtaben kennen, ſodann aber vor allem, dieſelben zu ſinngemäßen Wörtern zuſammenzuſetzen. Nur wenn wir ſo die Natur erkennen, ſind wir zugleich auch Herr über ſie und vermögen zielbewußt, die ſonſt unzuſammenhängenden und vielfach gar widerſprechenden Erſcheinungen zu einer höheren ſittlichen Einheit zu verbinden, ſo daß alſo die Erkenntnis zugleich ein ſittliches Wollen wird.

Genügt es ſchon überall nicht, ſo wenig für das Erkennen wie für das zweckbewußte Handeln, bei der bloßen Erfahrung ſtehen zu bleiben, um wieviel mehr muß es die Pflicht des Erziehers ſein, der doch das höchſte Gebilde der Natur, den Menſchen, zum Objekte ſeiner Thätigkeit hat, dieſelbe nach feſten, klar erkannten Grundſätzen zu regeln! Nirgend übt der Wahn, daß die reine Empirie ausreichend ſei, eine verderblichere Wirkung aus als gerade hier.

Wer Menſchen erziehen will, der muß ſich vor allem des Zieles klar bewußt ſein, das er durch ſeine Erziehungsthätigkeit zu erreichen ſucht. Da jedoch das Ziel in der Zukunft liegt, die Erfahrung aber nur eine gegenwärtige oder vergangene iſt, ſo vermag der Erzieher aus derſelben ſein Ziel nicht zu entnehmen. Glaubt er es aber dennoch in ſeiner Erfahrungswelt hier oder dort gefunden zu haben, ſo bannt er von vornherein ſeinen Zögling in zu enge Grenzen, indem er nicht bedenkt, daß die Fähigkeiten und Kräfte des Menſchen unendlich ſind. Das Ziel der Erziehung kann demnach nur ein

ideales sein; wird es auch immerhin niemals ganz und voll erreicht, so soll doch seiner möglichsten Verwirklichung wenigstens entgegengestrebt werden. Fordert doch auch das Christentum von uns Reinheit des Herzens und Sündlosigkeit, während wir mit dem Apostel Paulus bekennen müssen: „Wir sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den wir an Gott haben sollten."

Ebensowenig wie das Ziel bietet die Erfahrung das Objekt der Erziehung, den Menschen, in seiner ganzen Vollständigkeit dar. Nicht nur daß die Erfahrung sich auf immer verschiedene Individualitäten erstreckt, so zeigt sie in den einzelnen konkreten Fällen auch den Menschen in einer ganz bestimmten, überaus eng begrenzten Eigentümlichkeit, die durch die Specialität des besonderen Falles eine spätere Anwendung desselben nicht gestattet. Beschränkt der Erzieher seine Kenntnis lediglich auf die Individualität seines Zöglings, so fehlt ihm jeder Maßstab für die Berechtigung oder Nichtberechtigung seiner individuellen Eigentümlichkeit, der nur aus einer möglichst umfassenden Kenntnis der allgemein menschlichen Natur erworben werden kann. Die Erfahrung zeigt uns immer nur, was der Mensch jetzt ist und was er in diesem Augenblick leistet, nicht aber, was er vermöge seiner menschlichen Natur überhaupt zu leisten imstande ist. Der Mangel dieser Kenntnis birgt nur zu leicht die Gefahr in sich, die Anforderungen an das Individuum entweder auf zu enge Grenzen zu beschränken, oder sie andererseits über Gebühr zu erweitern.

Erlaubt nun schon die Verschiedenheit der Individuen nicht die unmittelbare Anwendung einer Erfahrung auf ein anderes Individuum, so läßt die Verschiedenheit der Zeiten, der subjektiven und allgemeinen Anschauungen, die große Mannigfaltigkeit der Bildungsmittel den reinen Empiriker vollends im Stich, und ratlos fällt er seiner augenblicklichen Stimmung oder dem Zufall anheim, wie ein Schiff ohne Kompaß und ohne Steuer. Als Korrektiv glaubt er sich freilich auf seinen pädagogischen „Takt" verlassen zu können, bedenkt jedoch nicht, daß auch dieser gar sehr von den individuellen Neigungen und Anschauungen, von dem Temperament und der pädagogischen Ausbildung abhängt, die jenen vielleicht wirklich vorhandenen Takt trüben und ihm eine andere Richtung geben. Auch

der Takt muß durch Erfahrung und Reflexion gebildet werden, auch er muß auf festen, bestimmten Grundsätzen beruhen und der unmittelbare Ausfluß einer pädagogisch durchgebildeten Persönlichkeit sein, wenn er nicht ein Wurf des Zufalls, der nie seines Erfolges sicher ist, werden will. Es verhält sich hiermit ähnlich als mit dem vielgepriesenen Sprachgefühl, das eine grammatische Bildung vornehm verschmäht und doch so oft seinen Lobredner im Stiche läßt; nur sind die Fragen, auf welche der pädagogische Takt sofort die richtige Antwort geben soll, ungleich verwickelter und mannigfaltiger als die, welche dem Sprachgefühl gestellt werden.

Ist demnach die bloße Erfahrung an und für sich dem Erzieher ein ganz unzureichender Ratgeber bei seiner schwierigen und vielseitigen Thätigkeit, und läßt der bloße, unausgebildete pädagogische Takt ihn vielfach in Unsicherheit schwanken und wanken oder gar das Richtige verfehlen, so bietet die wissenschaftliche Durchbildung dem Pädagogen eine sicherere Garantie, in allen Lagen und Fragen bei Berücksichtigung der einschläglichen Momente die zweckentsprechenden Mittel aufzufinden, als sie die Erfahrung oder der angeborene Takt auszuwählen vermögen. Es ist ja gerade die Aufgabe der Wissenschaft, alle möglichen Fälle im Bereiche der Erfahrung zusammenzustellen, zu ordnen, zu vergleichen und dieselben einem höheren und höchsten Principe unterzuordnen, so daß der Theoretiker das gesamte Gebiet der möglichen Erfahrung mit einem Blicke übersieht und das Specielle von sicheren allgemeinen Grundsätzen aus beurteilt. Er ist von vorneherein seines Erfolges sicher, wenn anders seine Beobachtungen und die daran geknüpften Schlußfolgerungen richtig waren, während der Praktiker die Probe auf die Richtigkeit in der Auswahl der Mittel erst im Mannesalter seines Zöglings anzustellen imstande ist. Die Weite seines Blickes gewährt jenem überdies eine Reichhaltigkeit der Mittel, wie sie dem Praktiker das Einspinnen in seinen verhältnismäßig dürftigen Erfahrungskreis niemals darbieten kann.

Vor allem aber vermag nur die Wissenschaft, den Erzieher das Ziel wie auch das Objekt seiner Thätigkeit kennen zu lehren, ohne welche Kenntnis man schlechterdings niemandem eine Menschenseele

anvertrauen sollte. Welcher Bildhauer würde es wohl wagen, ohne Kenntnis der Ästhetik, der Anatomie und der Natur des Materials aus dem rohen Marmorblock ein Menschengebilde herauszumeißeln, auch wenn er für diese Kunst in hohem Grade veranlagt wäre! Und ihr, die ihr die schlummernde, unentwickelte Seele des Menschenkindes zum göttlichen Ebenbilde erziehen wollt, ihr meint der klaren Erkenntnis dessen entraten zu können, was ihr erziehet und wozu ihr erziehet? Vertraut man doch seinen kranken Leib lieber einem Arzte als einem ungebildeten Heilkünstler an; um wieviel bedenklicher aber ist es, die Kindesseele einem Erzieher zu übergeben, der von ihrem Wesen, ihrer Entwickelung und ihren Bedürfnissen keine Kenntnis besitzt. Nur die Wissenschaft ist imstande, uns diese zu enthüllen, nur an ihrer Hand vermögen wir, das Individuelle von seinen unberechtigten Eigentümlichkeiten zu läutern, nur sie befreit den Erzieher von seinen subjektiven Lieblingsneigungen und Sonderbarkeiten, die seine engen Erfahrungsschranken hervorgerufen oder befördert haben. Die wissenschaftliche Bildung ist der Leitstern und Regulator der erziehenden Praxis; daher muß derjenige, welcher sich dieser widmet, das ganze Feld derselben in möglichster Klarheit übersehen, nicht aber sich erst im Laufe seiner pädagogischen Thätigkeit auf Grund seiner im Verhältnis nur äußerst lückenhaften und eng begrenzten Erfahrung eine wissenschaftliche Ein- und Übersicht erwerben wollen. Das hieße nicht nur eine Erkenntnis a posteriori, sondern in diesem Falle auch post festum!

Allerdings ist die Erfahrung auch für die Erziehung ein wichtiger Faktor, indem sie die Probe für die Richtigkeit unsrer wissenschaftlichen Deduktionen abgiebt, und der pädagogische Takt verbürgt die richtige Anwendung der als notwendig erkannten Mittel; jedoch leisten beide nur das, was sie sollen, dem wissenschaftlich gebildeten Erzieher. Die Wissenschaft ist das Auge, das die blinde Erfahrung erst sehend macht, und das Licht, welches dem Takt in seiner Dunkelheit den richtigen Weg zeigt.

Zur Ergänzung unsrer Ansicht möge folgende Ausführung Herbarts aus seiner im Jahre 1802 gehaltenen „Rede bei Eröffnung der Vorlesungen über Pädagogik“ dienen:

„Die Theorie, in ihrer Allgemeinheit, erstreckt sich über ein Weite, von welcher jeder Einzelne in seiner Ausübung nur eine unendlich kleinen Teil berührt; sie übergeht wieder, in ihrer Un bestimmtheit, welche unmittelbar aus der Allgemeinheit folgt, alles das Detail, alle die individuellen Umstände, in welchen der Praktiker sich jedesmal befinden wird, und alle die individuellen Maßregeln, Überlegungen, Anstrengungen, durch die er jenen Umständen entsprechen muß. In der Schule der Wissenschaft wird daher für die Praxis immer zugleich zuviel und zu wenig gelernt, und eben daher pflegen alle Praktiker in ihren Künsten sich sehr ungern auf eigentliche, gründlich untersuchte Theorie einzulassen; sie lieben es weit mehr, das Gewicht ihrer Erfahrungen und Beobachtungen gegen jene geltend zu machen. Die bloße Praxis jedoch giebt eigentlich nur Schlendrian und eine höchst beschränkte, nichts entscheidende Erfahrung; erst die Theorie muß lehren, wie man durch Versuch und Beobachtung sich bei der Natur zu erkundigen habe, wenn man ihr bestimmte Antworten entlocken wolle. Dies gilt denn auch im vollsten Maße von der pädagogischen Praxis. Die Thätigkeit des Erziehers geht hier unaufhörlich fort, auch wider Willen wirkt er gut oder schlecht, oder er versäumt zum wenigsten, was er hätte wirken können, — und ebenso unaufhörlich kehrt die Rückwirkung, kehrt der Erfolg seines Handelns zu ihm wieder, — aber ohne ihm zu zeigen, was geschehen wäre, wenn er weiser und kräftiger verfahren wäre, wenn er pädagogische Mittel, deren Möglichkeit ihm nur nicht träumte, in seiner Gewalt gehabt hätte. Von allem diesem weiß seine Erfahrung nichts; er erfährt nur sich, nur sein Verhältnis zu den Menschen, nur das Mißlingen seiner Pläne, ohne Aufdeckung der Grundfehler, nur das Gelingen seiner Methode, ohne Vergleichung mit den vielleicht weit rascheren und schöneren Fortschritten besserer Methoden. So kann es geschehen, daß ein grauer Schulmann, noch am Ende seiner Tage, ja daß eine ganze Generation, und Reihen von Generationen von Lehrern, die immer in gleichen, oder in wenig abweichenden Geleisen neben und hintereinander fortgehn, — nichts von dem ahnen, was ein junger Anfänger in der ersten Stunde

durch einen glücklichen Wurf, durch ein richtig berechnetes Experiment sogleich oder in voller Bestimmtheit erfährt."

„Nun schiebt sich aber bei jedem noch so guten Theoretiker zwischen die Theorie und die Praxis ganz unwillkürlich ein Mittelglied ein, ein gewisser Takt nämlich, eine schnelle Beurteilung und Entscheidung, die nicht, wie der Schlendrian, ewig gleichförmig verfährt, aber auch nicht, wie eine vollkommen durchgeführte Theorie wenigstens sollte, sich rühmen darf, bei strenger Konsequenz und in völliger Besonnenheit an die Regel, zugleich die wahre Forderung des individuellen Falles ganz und gerade zu treffen. Dieser Takt bildet sich aber erst während der Praxis; er bildet sich durch die Einwirkung dessen, was wir in dieser Praxis erfahren, auf unser Gefühl; diese Einwirkung wird anders und anders ausfallen, je nach dem wir selbst anders oder anders gestimmt sind; auf diese unsre Stimmung sollen und können wir durch Überlegung wirken; von der Richtigkeit und dem Gewicht dieser Überlegung, von dem Interesse und der moralischen Willigkeit, womit wir ihr uns hingeben, hängt es ab, ob und wie sie unsere Stimmung *vor* Antretung des Erziehungsgeschäfts, und folglich ob und wie sie unsere Empfindungsweise *während* der Ausübung dieses Geschäfts, und mit dieser endlich jenen Takt ordnen und beherrschen werde, auf dem der Erfolg oder Nichterfolg unserer pädagogischen Bemühungen beruht. Mit andern Worten: durch Überlegung, durch Nachdenken, Nachforschung, durch Wissenschaft soll der Erzieher vorbereiten — nicht sowohl seine künftigen Handlungen in einzelnen Fällen, als vielmehr sich selbst, sein Gemüt, seinen Kopf und sein Herz zum richtigen Aufnehmen, Auffassen, Empfinden und Beurteilen der Erscheinungen, die seiner warten, und der Lage, in die er geraten wird. Hat er sich im voraus in weite Pläne verloren, so werden die Umstände seiner spotten; aber hat er sich mit Grundsätzen gerüstet, so werden ihm seine Erfahrungen deutlich sein, und ihn jedesmal belehren, was jedesmal zu thun sei. Weiß er das Bedeutende vom Gleichgültigen nicht zu unterscheiden, so wird er das Nötige versäumen und beim Unnützen sich abarbeiten. Verwechselt er Mangel an Bildung mit Geistesschwäche, Roheit mit Bösartigkeit, so werden

ihn seine Zöglinge täglich durch wunderliche Rätsel blenden und schrecken. Kennt er hingegen die wesentlichen Punkte, die Angeln seines Geschäfts, kennt er die Grundzüge guter und böser Anlage in den jugendlichen Gemütern, so wird er sich und den Seinigen alle Freiheit zu gestatten wissen, welche zur Heiterkeit nötig ist, ohne darum Pflichten zu versäumen, ohne die Zucht zu lösen, ohne der Thorheit und dem Laster offne Bahn zu machen."

„Es giebt also eine Vorbereitung des Verstandes und des Herzens vor Antretung des Geschäfts, vermöge welcher die Erfahrung, die wir nur in der Betreibung des Geschäfts selbst erlangen können, allererst belehrend für uns wird. Im Handeln nur lernt man die Kunst (der Erziehung), erlangt man Takt, Fertigkeit, Gewandtheit, Geschicklichkeit; aber selbst im Handeln lernt die Kunst nur der, welcher vorher im Denken die Wissenschaft gelernt, sie sich zu eigen gemacht, sich durch sie gestimmt, — und die künftigen Eindrücke, welche die Erfahrung auf ihn machen sollte, vorherbestimmt hatte."

Hieraus geht wohl zur Genüge hervor, wie wichtig, ja notwendig gerade für den Erzieher eine wissenschaftliche Durchbildung ist, und daß er diejenigen Grundsätze und Principien zu einem harmonischen und systematischen, d. h. eben wissenschaftlichen Ganzen zusammenschließen muß, in deren Bereich möglicherweise seine Erziehungsgeschäfte liegen können. Da aber der Mensch ein Mikrokosmos ist, in welchem sich die ganze Welt im kleinen widerspiegelt, so würde sich jene Möglichkeit auf alle Gebiete des Wissens erstrecken und demnach an den Erzieher eine Anforderung gestellt werden, welche nur ein Universalgenie erfüllen könnte. Das aber ist an jeden, der eine Menschenseele zu bilden sich unterfängt, als unerläßliche Forderung zu stellen, daß sein ganzes Denken und Handeln von einer einheitlichen Weltanschauung getragen wird, welche die sittlichen und natürlichen Grundgesetze des Makrokosmos zu einem harmonischen Ganzen vereinigt. Auf einer solchen philosophischen Erkenntnis beruht die pädagogische Wissenschaft als auf ihrem letzten Erkenntnisfundamente, indem sie sich zu jener verhält, wie das Besondere zu dem Allgemeinen, weshalb das pädagogische

Studium die philosophische Bildung zu seiner notwendigen Voraussetzung hat.

Will aber der Jünger der Wissenschaft nicht denselben Schneckengang und denselben Irrtümern nachgehen, welchen die Menschheit in der philosophischen und pädagogischen Erkenntnis seit Jahrhunderten, ja seit Jahrtausenden nachgegangen ist, so zeigt ihm das Studium der Geschichte der Philosophie sowie der Geschichte der Pädagogik Wege, die in kurzer Zeit zum Ziele führen. Indem so eine Generation auf den Schultern der andern steht, dürfen wir gewiß mit Recht annehmen, daß die philosophische, und mit ihr die pädagogische Erkenntnis eine immer tiefere und richtigere wird und dadurch zugleich auch die pädagogische Praxis sich immer mehr ihrem wahren Zwecke gemäß herausbildet.

§ 1.

Locke.

Da die Pädagogik als Wissenschaft von der Erziehung insbesondere die Ethik und die Psychologie zu ihrer notwendigen Voraussetzung hat, so konnte sie sich erst dann überhaupt zur Wissenschaft entwickeln, nachdem ihr jene beiden von der Philosophie in einer brauchbaren, systematischen Form dargeboten waren.

Die Ethik wurde zwar schon von den griechischen Philosophen, besonders von Plato und Aristoteles, als integrierender Bestandteil ihrer Philosophie bearbeitet; jedoch sind hier die Begriffe „Mensch" und „Staatsbürger" völlig kongruent. Der Staat stellt nach Plato den Menschen im großen dar; nur in ihm wird die wahre Glückseligkeit verkörpert, indem er dem Individuum durch die Gemeinschaft das zu bieten vermag, was ihm als Einzelwesen nicht so leicht erreichbar ist. Wie nur in der staatlichen Gemeinschaft das höchste Gut, das mit der Glückseligkeit identisch ist, erworben werden kann, so stellt sie auch in den drei Ständen die drei Kardinaltugenden der Weisheit, der Tapferkeit und der Besonnenheit oder der Mäßigung dar: der erste Stand, welcher am geeignetsten ist, die Aufgabe des Staates zu verwirklichen, ist der Stand der Weisen oder der Herrscher; der Stand der Tapferkeit ist der der Krieger, während derjenige der Landbauer die Tugend der Mäßigung repräsentiert. Wie aber die Gerechtigkeit diejenige Tugend ist, welche alle drei andern in sich befaßt, so sollen auch jene drei Stände ein harmonisches Ganze bilden und so die Gerechtigkeit darstellen. Daß nach dieser Auffassung der Staat die Erziehung übernimmt, ist nur eine richtige Konsequenz, und zwar greift derselbe in das Leben des Menschen, oder was dasselbe ist, des Staatsbürgers vom Augenblicke der Geburt bis zu seinem Tode überwachend und bestimmend ein.

Eine ähnliche Auffassung von den ethischen Verhältnissen finden wir bei Aristoteles. Wie ihm das Allgemeine höher steht als das Einzelne, so ist ihm auch die Tugend im großen, wie sie im Staate zur Erscheinung kommt, herrlicher als die des einzelnen Menschen. Daher ist die Aufgabe und der Zweck desselben, die Bürger zu tugendsamen Menschen zu erziehen und so die Tugend im großen darzustellen. Einer soll mit seinen Gaben dem andern dienen, alle sollen eine große Familie bilden, in welcher der Staat die Erziehung des Bürgers regelt.*)

Bei diesem Beschränken und Zusammenschrumpfen des Menschen zum bloßen Staatsbürger konnte von einer allgemein menschlichen Ethik keine Rede sein, sowie auch aus ähnlichem Grunde die exklusive Theokratie des Judentums eine solche ebensowenig zuließ. Erst auf dem Grunde des Christentums vermochte eine allgemein menschliche, weil alle Menschen und den ganzen Menschen umfassende Ethik zu erwachsen. Auch hier hat das Wort des Apostels: „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus" seine ewige Geltung. Und wenn auch die scholastische Theologie mit ihren starren und erstarrenden Formen und Formeln wenig geeignet war, auf die im Christentume liegenden ethischen Keime einen fördernden Einfluß zu gewinnen, so waren doch in und mit demselben einmal die unverrückbaren Fundamente gegeben, auf denen ein späteres spekulatives Zeitalter diese Wissenschaft in immer tieferer Erkenntnis aufbaute.

Die Psychologie ist zuerst von Aristoteles als eine besondere Disciplin der Philosophie behandelt worden, und zwar als ein Teil der Physik. Seine noch sehr mangelhafte Kenntnis des Weltganzen und der Natur beeinflussen daher zugleich auch seine Psychologie, die bei einer vorgeschritteneren Erkenntnis der Natur sich als unhaltbar erweisen mußte. Eine wesentliche Weiterentwickelung hat diese Wissenschaft auch durch die mittelalterliche Scholastik nicht erfahren, da

*) Vgl. mein „Philosophisches Repetitorium," T. I, Geschichte der Philosophie, § 10 f. 3. Aufl. Gütersloh 1886 bei C. Bertelsmann.

es ihr vorwiegend nur darauf ankam, die kirchlichen Dogmen mit den Waffen der aristotelischen Philosophie zu verteidigen.

Erst mit Cartesius, dem Begründer der neueren Philosophie, tritt die Geschichte der Psychologie in ein wesentlich neues Stadium, indem er zuerst den bisher angenommenen Gradunterschied von Geist und Körper aufhob und die Seele als etwas wesentlich Anderes der Körperwelt gegenüberstellte. Bis jetzt hatte es aber nur Gradunterschiede zwischen beiden gegeben, „wobei immer die Position auf der einen Seite und die Negation auf der andern sich befindet und ein Übergang stattfindet von dem einen zum andern, weshalb es überall unmöglich ist, zu einem bestimmten und positiven Begriffe von der Materie und dem Geiste zu gelangen, worauf eine Wissenschaft gegründet werden kann.“*) Seine Nachfolger, Geulinx, Malebranche, sowie auch Spinoza und Leibnitz, beschäftigen sich vorwiegend mit dem Problem des Verhältnisses von Körper und Geist, während mit Locke ein neues Problem an dessen Stelle tritt. Durch Baco und Hobbes angeregt, untersucht nämlich Locke aufs ausführlichste die Art und Weise sowie die Gültigkeit unsers Erkennens, eine Frage, durch deren Lösung die Psychologie erst ihr sicheres Fundament erhalten und zur Wissenschaft erhoben werden konnte. Auch für die Pädagogik war sie gleichfalls von fundamentaler Bedeutung, insbesondere für den gesamten Unterricht.

John Locke wurde zu Wrington 1632 geboren. Nach Absolvierung seiner Studien in Oxford übernahm er das Amt eines Erziehers bei dem nachmaligen Grafen Shaftesbury. In vielfache politische Streitigkeiten verwickelt, mußte er nach Frankreich und Holland flüchten, kehrte jedoch 1689 nach der Entthronung Jakobs II. nach England zurück. Den Rest seines Lebens verbrachte er auf einem Landgute unweit London, bis er daselbst 1704 starb. Sein Hauptwerk, welches 1689 erschien, ist: Essay concerning human unterstanding (Versuch über den menschlichen Verstand). Sein pädagogi-

*) Vgl. „Die Philosophie in ihrer Geschichte,“ T. I, Psychologie, von Friedrich Harms, S. 228. Berlin 1878 bei Th. Grieben.

sches Werk ist betitelt: Thoughts on education (Gedanken über Erziehung), 1693. —

Indem der Verstand es ist, welcher den Menschen über alle andern lebenden Wesen erhebt, und ihm die Vorteile und Herrschaft gewährt, die er über sie besitzt, ist derselbe schon seines Adels wegen ein Gegenstand, welcher sicherlich der Mühe einer Untersuchung wert ist. Während der Verstand gleich dem Auge uns alle andern Dinge sehen und erkennen läßt, achtet er auf sich selbst nicht, und es erfordert Kunst und Mühe, ihn sich gegenüberzustellen und ihn zu seinem eignen Gegenstand zu machen. Dennoch aber ist all das Licht, was wir auf unsern eignen Geist fallen lassen, und alle die Bekanntschaft, die wir mit unserm eignen Verstande machen können, für die Untersuchung anderer Dinge, wenn wir unser Denken darauf richten, von großem Nutzen.

Daher beabsichtigte Locke in seiner Untersuchung, den Ursprung, die Gewißheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens, sowie die Grundlagen und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung zu erforschen, und zu untersuchen, ob es überhaupt so etwas wie Wahrheit gebe und die Menschheit die genügenden Mittel zur Erlangung einer sichern Kenntnis derselben besitze. Er untersucht daher 1. den Ursprung der Vorstellungen oder Begriffe, die der Mensch in seiner Seele findet, und deren er sich bewußt ist, sowie der Wege, auf denen der Verstand zu ihnen gelangt; 2. zeigt er, welches Wissen der Verstand durch diese Vorstellungen besitzt, und worin die Sicherheit, Gewißheit und Ausdehnung dieses Wissens besteht; 3. untersucht er die Natur und die Grundlagen des Glaubens und der Meinung.

Unter „Vorstellung" versteht Locke alles, was der Mensch denkt, mag der Gegenstand seines Denkens sein, welcher er wolle; er gebraucht es zur Bezeichnung von dem, was man unter Einbildungen, Begriffen, Arten u. s. w. versteht, oder womit irgend die Seele beim Denken sich beschäftigen kann.

Solcher Vorstellungen ist sich jeder in seinem Innern bewußt, und die Reden und Handlungen anderer können ihn überzeugen, daß sie auch in andern bestehen. Wie kommen sie in die Seele?

Nichts hält man für unzweifelhafter, als daß gewisse Grundsätze, sowohl theoretische wie praktische, von jedermann anerkannt werden; deshalb, schließt man, müssen sie bleibende Eindrücke sein, welche die menschliche Seele bei ihrem ersten Entstehen empfangen und mit sich ebenso notwendig und wirklich auf die Welt gebracht hat, wie die ihr einwohnenden Vermögen. Jedoch beweist dieser von der allgemeinen Zustimmung entlehnte Grund, um die eingebornen Grundsätze zu beweisen, eher, daß es deren keine giebt, denen alle Menschen zustimmen. So steht das Ansehen der als allgemein anerkannten Grundsätze: „Was ist, das ist" und „Es ist für ein und dasselbe Ding unmöglich, zu sein und nicht zu sein," so fest, daß es sonderbar erscheinen würde, wenn jemand sie bezweifeln wollte. Dennoch sind diese Grundsätze so fern von der allgemeinen Zustimmung, daß ein großer Teil der Menschen sie nicht einmal kennt. Auch sind sie deshalb nicht von Natur der Seele eingeprägt, weil sie Kinder, Dumme und andere nicht kennen. Es wäre doch ein Widerspruch, daß der Seele Wahrheiten eingedrückt seien, die sie nicht bemerkt oder nicht versteht; denn dieses „Eingedrückte" kann, wenn es überhaupt etwas bedeuten soll, nur bewirken, daß gewisse Wahrheiten gewußt werden, und es ist nicht zu verstehen, wie etwas der Seele eingeprägt werden könnte, ohne daß sie es bemerkte.

Wird hierauf geantwortet, daß die Menschen die Grundsätze kennen, wenn sie zum Gebrauch ihrer Vernunft kommen, so hieße dies soviel, als daß jedwede Wahrheit, die die Vernunft sicher entdecken kann und der sie zustimmt, von Natur der Seele eingeprägt sei. Dann ist aber z. B. kein Unterschied mehr zwischen den Grundsätzen (Axiomen) der Mathematiker und den Lehrsätzen, die sie daraus ableiten; sie sind dann alle gleich angeboren, weil sie alle durch den Gebrauch des Verstandes entdeckt werden und Wahrheiten sind, die ein vernünftiges Geschöpf erlangen kann, wenn es sein Denken in rechter Weise gebraucht.

Läßt man aber die Vernunft die eingeprägten Wahrheiten erst entdecken, so heißt das soviel, als der Gebrauch der Vernunft entdeckt, was sie schon vorher wußte. Haben dagegen die Menschen diese angebornen und eingeprägten Wahrheiten ursprünglich und vor

dem Gebrauch ihrer Vernunft, und kennen sie sie doch nicht eher, als bis sie zu dem Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, so sagt man in Wahrheit damit, daß die Menschen sie kennen und zugleich nicht kennen.

Die Zeit, wo man zur Vernunft kommt, ist nicht die, wo man zur Erkenntnis jener Sätze kommt. Denn diese Grundsätze sind nicht so zeitig in der Seele, wie der Gebrauch der Vernunft, und deshalb wird die Zeit, wo man zu dem Gebrauch der Vernunft kommt, fälschlich als die Zeit ihrer Entdeckung bezeichnet. Man kann gar viele Fälle von Vernunftgebrauch bei den Kindern bemerken, lange bevor sie eine Kenntnis von dem Grundsatze haben, daß es für dasselbe Ding unmöglich ist, zu sein und nicht zu sein, und ein großer Teil der Ungebildeten und Wilden leben selbst viele Jahre ihres vernünftigen Alters, ohne je an diese oder ähnliche allgemeine Sätze zu denken. Zwar kommen die Menschen nicht eher zur Erkenntnis dieser allgemeinen und abstrakten Wahrheiten, die man für angeboren hält, als bis sie den Gebrauch ihrer Vernunft erlangt haben; doch auch dann nicht, und zwar, weil, wenn die Menschen zu dem Gebrauch ihrer Vernunft gelangt sind, diese allgemeinen höheren Begriffe, auf welche diese allgemeinen, angeblich angeborenen Grundsätze sich beziehen, in der Seele nicht gebildet sind; vielmehr werden diese Sätze entdeckt und als Wahrheiten der Seele auf demselben Wege zugeführt und durch dieselben Schritte aufgefunden, wie viele andere Sätze, von denen es noch niemand eingefallen ist, sie für angeboren zu erklären. Deshalb unterscheiden sie sich durchaus nicht von andern auffindbaren Wahrheiten.

Aber selbst wenn sie zur Zeit, wo man zum Gebrauche seiner Vernunft kommt, entdeckt würden, bewiese dies nicht, daß sie angeboren seien; denn welche Logik zeigt, daß ein Begriff von Natur der Seele ursprünglich bei ihrer ersten Bildung eingeprägt worden, weil man ihn dann bemerkt und ihm zustimmt, wenn ein Seelenvermögen, was einem ganz andern Gebiete angehört, sich zu entwickeln beginnt?

Die Schritte, durch welche die Seele die Wahrheiten kennen lernt, sind vielmehr folgende:

Zuerst lassen die Sinne Einzel-Vorstellungen ein und richten das noch leere Kabinett ein; die Seele wird dann allmählich mit einzelnen

derſelben vertraut, ſie werden in das Gedächtnis aufgenommen, und es werden ihnen Namen gegeben. Dann ſchreitet die Seele weiter vor, trennt ſie begrifflich und erlernt allmählich den Gebrauch allgemeiner Worte. So wird die Seele mit Vorſtellungen und Worten ausgeſtattet, als dem Stoffe, an dem ſie ihr begriffliches Vermögen üben kann. Je mehr dieſer Stoff für ihre Beſchäftigung zunimmt, deſto ſichtbarer wird der Gebrauch der Vernunft. Wenngleich ſo der Beſitz allgemeiner Vorſtellungen und der Gebrauch allgemeiner Worte und der Vernunft gleichzeitig iſt, ſo kann doch dies nicht beweiſen, daß jene angeboren ſeien. Allerdings iſt die Kenntnis gewiſſer Wahrheiten ſehr frühzeitig in der Seele; aber doch in einer Weiſe, welche zeigt, daß ſie nicht angeboren ſind. Denn bei genauer Beobachtung wird man immer finden, daß ſie ſich auf erworbene, und nicht auf angeborene Vorſtellungen beziehen, und zwar zunächſt auf die von äußern Gegenſtänden empfangenen, welche die Kinder zunächſt beſchäftigen und auf ihre Sinne die häufigſten Eindrücke machen. In dieſen ſo erlangten Vorſtellungen entdeckt die Seele, daß einzelne zuſammenſtimmen, andre verſchieden ſind; wahrſcheinlich ſogleich, wenn das Gedächtnis benutzt wird und ſie imſtande iſt, beſtimmte Vorſtellungen zu faſſen und feſtzuhalten. Mag es indes zu dieſer Zeit geſchehen oder nicht, ſo geſchieht dies jedenfalls lange vor dem Gebrauch der Worte oder vor dem ſogenannten Gebrauch der Vernunft. Denn ein Kind kennt, ſchon ehe es ſprechen kann, den Unterſchied der Wahrnehmungen von ſüß und bitter (d. h. daß ſüß nicht bitter iſt) ſo gewiß, als es ſpäter (wenn es ſprechen kann) weiß, daß Wermut und Zuckererbſen nicht ein und dasſelbe Ding ſind.

Ein Kind weiß nicht eher, daß 3 und 4 gleich 7 ſind, als bis es bis 7 zählen kann und den Namen und die Vorſtellung der Gleichheit erlangt hat, dann ſtimmt es bei Erklärung dieſer Worte ſofort zu oder begreift die Wahrheit dieſes Satzes. Indes ſtimmt es dann nicht zu, weil es eine ihm eingeborne Wahrheit iſt, und ebenſo fehlte ſeine Zuſtimmung nicht deshalb ſo lange, weil ihm der Gebrauch der Vernunft fehlte; ſondern die Wahrheit erſcheint ihm dann, wenn es in ſeiner Seele die klaren und beſtimmten Vorſtellungen befeſtigt hat, zu denen dieſe Worte gehören. Dann erkennt es die

Wahrheit dieses Satzes aus demselben Grunde und auf dieselbe Weise, als es vorher wußte, daß eine Rute und eine Kirsche nicht dasselbe Ding sind, und aus demselben Grunde, aus dem es später zu dem Wissen gelangt, daß es für dasselbe Ding unmöglich ist, zu sein und nicht zu sein.

Aber auch eine Zustimmung, die erfolgt, sofort wenn der Satz aufgestellt und verstanden worden, beweist noch nicht, daß er angeboren ist. Wenn solche Zustimmung das Angeborensein bewiese, so würde die Menge der angeborenen Grundsätze zahllos sein, so z. B. der Satz, daß 1 und 2 gleich 3 ist, daß zwei Körper nicht denselben Ort einnehmen können, oder daß weiß nicht schwarz, ein Viereck kein Kreis, das Gelbe nicht das Süße ist. Solche Sätze von geringerer Allgemeinheit werden vor denen vor größerer Allgemeinheit gewußt, weshalb von diesen nicht die Zustimmung kommen kann, mit der jene bei dem ersten Hören angenommen werden.

Der Grund, welcher aus der Zustimmung beim ersten Hören entnommen wird, beruht auf der falschen Annahme, daß diese Sätze nicht gelehrt seien und sie ihre Kraft von keinem Grunde und Beweise ableiten, sondern nur einer einfachen Erklärung und des Verständnisses der Worte bedürfen. Hier liegt aber die Täuschung vor, daß man meint, der Mensch könne über nichts belehrt werden de novo, obgleich in Wahrheit er das, was er lernt oder gelehrt erhält, vorher nicht gekannt hat. Denn erstens ist klar, daß der Mensch die Worte und ihre Bedeutung gelernt hat, und ebenso sind die Vorstellungen, welche der Satz befaßt, erst später erworben. Was bleibt nun aber nach Abzug dessen an den Sätzen noch Angeborenes übrig?

Und endlich müßte die Zustimmung zu jenen allgemeinen Sätzen eine allgemeine und ihre Beweiskraft am klarsten sein, wenn sie angeboren wären, was aber beides bekanntlich nicht der Fall ist.

Wenn jene theoretischen Sätze der Identität und des Widerspruches nicht bei allen Menschen thatsächliche Zustimmung haben, so erhellt, daß den praktischen oder moralischen Grundsätzen noch viel mehr zur allgemeinen Annahme fehlt. Die theoretischen Sätze

führen ihre Selbstgewißheit mit sich, aber die moralischen Grundsätze verlangen Nachdenken, Begründung und einige Verstandesübung, um die Gewißheit ihrer Wahrheit zu erkennen. Sie liegen nicht, wie von Natur eingegebene Schriftzeichen, offen in der Seele vor; denn sonst müßten sie durch sich selbst erkennbar und durch ihr eigenes Licht gewiß und jedermann bekannt sein. Selbst Gerechtigkeit und treue Erfüllung der Verträge, worin noch die meisten Menschen, selbst Diebe und die verworfensten Menschen, übereinstimmen, werden nicht von jedermann als Grundsätze anerkannt. Sie befolgen sie wohl in ihren Gemeinschaften als Regeln der Zweckmäßigkeit; aber derjenige kann unmöglich die Gerechtigkeit als einen praktischen Grundsatz erachten, der bei seinen Raubgenossen ehrlich darnach handelt, aber gleichzeitig den ersten ehrlichen Mann, der ihm begegnet, plündert oder tötet. Entgegnet man, daß ihre stillschweigende Zustimmung das anerkennt, dem ihr Handeln widerspricht, so ist darauf zu antworten, daß man doch die Handlungen der Menschen immer für die besten Ausleger ihrer Gedanken nehmen muß. Sodann aber gelten praktische Grundsätze, die von der Natur abgeleitet werden, für das Handeln, und sollen die Einstimmigkeit im Handeln und nicht bloß die theoretische Zustimmung zu ihrer Wahrheit herbeiführen; sonst wäre es nutzlos, sie von den theoretischen Sätzen zu sondern. Die Natur hat in den Menschen das Begehren nach Glück und den Abscheu vor Unglück gelegt; dies sind wahrhafte angeborene Grundsätze, die fortwährend wirksam sind und alle unsere Handlungen ohne Unterlaß bestimmen. Zwar sind von Natur der menschlichen Seele gewisse Bestrebungen eingeprägt, und mit Beginn des Wahrnehmens und Vorstellens gelten manche Dinge als angenehm, andere als unangenehm; aber dies führt nicht zu angeborenen Schriftzeichen in der Seele, welche als Grundsätze der Erkenntnis unser Handeln regeln sollen. Vielmehr bestehen praktische Grundsätze, die sich widersprechen, sowie auch ganze Völker manche Maßregeln verwerfen.

Wie es überhaupt keine angeborenen praktischen Grundsätze giebt, so beweisen auch die Handlungen der Menschen, daß die Regeln der Tugend nicht Grundsätze in ihrem Innern sind, sondern nur deshalb gebilligt werden, weil sie uns nützlich sind. Selbst die Vorstellung

Gottes ist nicht angeboren, da die Menschen von ihm sehr verschiedene Begriffe haben.

Der Weg, auf welchem die Menschen meist zu ihren Grundsätzen kommen, ist dieser: Personen, die (wie sie sagen) Kindern gute Grundsätze beibringen wollen, flößen in den sorglosen und noch uneingenommenen Verstand derselben (denn weißes Papier nimmt alle Schriftzüge an) die Lehren ein, welche die Kinder behalten und bekennen sollen. Diese Sätze lehrt man sie, sobald sie nur überhaupt etwas fassen können, und wenn sie heranwachsen, hören sie deren Bestätigung durch offenes Bekenntnis oder stillschweigende Zustimmung aller, mit denen sie zusammenkommen oder wenigstens derer, die sie wegen ihrer Weisheit, Kenntnisse und Frömmigkeit hoch schätzen, und die von diesen Sätzen nur als dem Boden und der Grundlage sprechen, auf welchen Religion und Sitte errichtet sind. So gelangen diese Sätze zu dem Ansehen unzweifelhafter, selbst gewisser und angeborener Wahrheiten.

Dem kann man noch zufügen, daß, wenn so unterrichtete Menschen erwachsen sind und auf ihr Inneres blicken, sie darin nichts finden können, was älter wäre als diese Ansichten, die sie gelehrt wurden, ehe noch ihr Gedächtnis ein Verzeichnis ihrer Handlungen führen und die Zeit merken konnte, wo etwas Neues ihnen begegnete. Sie schließen deshalb mit Sicherheit, daß diese Sätze, von denen sie den Ursprung nicht auffinden können, von Gott kommen und der Natur ihrer Seele eingeprägt worden, und daß niemand anders sie diese gelehrt habe.

Hätte man dagegen die Wege erkannt, auf denen der Mensch zu allgemeinen Wahrheiten gelangt, so würde man gefunden haben, daß sie in der Seele sich bilden, wenn diese die daseienden Dinge mit Aufmerksamkeit betrachtet, und daß jene Wahrheiten nur durch den Gebrauch jener Vermögen entdeckt worden sind, die von Natur zu deren Aufnahme und Prüfung geeignet waren, sobald man sie in rechter Weise gebrauchte.

Es ist nun der Zweck des Nachfolgenden, zu zeigen, wie der Verstand hierbei verfährt. Zu dem Ende mußte zuvor der Weg frei gemacht werden, der zu den Grundlagen führt, auf denen allein die

Begriffe über die Natur unseres Wissens gestützt werden können. Und daher sind die Gründe aufgezählt, die uns an den angeborenen Grundsätzen zweifeln lassen.

Nehmen wir an, die Seele sei, wie man sagt, ein weißes, unbeschriebenes Blatt Papier, ohne irgend welche Vorstellungen; wie wird sie nun damit versorgt? Woher kommt sie zu dem großen Vorrat, welche die geschäftige und ungebundene Phantasie des Menschen darauf in beinah endloser Mannigfaltigkeit verzeichnet hat? Woher hat sie all den Stoff für die Vernunft und das Wissen? Die Antwort darauf ist: von der Erfahrung. All unser Wissen ist auf diese gegründet, und von ihr leitet es sich im letzten Grunde ab. Unser Beobachten, entweder der äußeren wahrnehmbaren Dinge, oder der innern Vorgänge in unserer Seele ist es, was den Verstand mit Stoff zum Denken versieht. Sie sind die beiden Quellen des Wissens, aus der alle Vorstellungen, die wir haben oder natürlicherweise haben können, entspringen.

Zunächst führen die Sinne in Berührung mit einzelnen sinnlichen Gegenständen verschiedene Vorstellungen von Dingen der Seele zu, je nach dem Wege, auf dem diese Gegenstände die Sinne erregen. So gelangen wir zu den Vorstellungen des Gelben, Weißen, Heißen, Kalten, Weichen, Harten, Bittern, Süßen und allen sogenannten sinnlichen Eigenschaften. Dieses „Zuführen" bedeutet, daß die Sinne von äußern Gegenständen das der Seele zuführen, was die Vorstellung in ihr hervorbringt. Diese große Quelle unserer meisten Vorstellungen, die ganz von unsern Sinnen abhängen und durch sie in den Verstand übergeführt werden, heiße Sensation (Sinneswahrnehmung).

Zweitens ist die andere Quelle, aus der die Erfahrung den Verstand mit Vorstellungen versieht, die Wahrnehmung der Vorgänge in unserer eigenen Seele, wenn sie sich mit den erlangten Vorstellungen beschäftigt. Wenn die Seele auf diese Vorgänge blickt und sie betrachtet, so versehen sie den Verstand mit einer andern Art von Vorstellungen, die von Außendingen nicht erlangt werden können; dahin gehören das Wahrnehmen, das Denken, Zweifeln, Glauben, Begründen, Wissen,

Wollen und alle jene verschiedenen Thätigkeiten der eigenen Seele. Indem wir uns deren bewußt sind und sie in uns betrachten, so empfängt unser Verstand dadurch ebenso bestimmte Vorstellungen, wie von den unsre Sinne erregenden Körpern. Diese Quelle von Vorstellungen hat jeder ganz in sich selbst und könnte ganz richtig innerer Sinn genannt werden. Ist jene Quelle Sensation (Sinneswahrnehmung) genannt, so heiße diese Reflexion (Selbstwahrnehmung), da die von ihr gebotenen Vorstellungen von der Seele nur durch Wahrnehmung ihres eigenen Thuns in ihr gewonnen werden können.

Der Verstand hat keine Spur von Vorstellungen, die nicht aus einer dieser beiden Quellen hervorgehen, obgleich jene vielleicht von dem Verstande in endloser Mannigfaltigkeit verknüpft und erweitert sein mögen.

Dies zeigt sich deutlich bei den Kindern. Betrachtet man aufmerksam den Zustand eines neugeborenen Kindes, so hat man wenig Anlaß, es mit einer Fülle von Vorstellungen versehen anzunehmen, welche der Stoff seines künftigen Wissens sind; vielmehr gelangt es allmählich zum Besitz derselben. Allerdings prägen die Vorstellungen naheliegender und häufig vorkommender Eigenschaften sich ein, ehe das Gedächtnis über die Zeit und Ordnung derselben ein Register zu halten beginnt; indes kommen doch manche seltenere Eigenschaften so spät auf diesem Wege in die Seele, daß die meisten Menschen sich wohl entsinnen können, wann sie mit ihnen bekannt geworden. Wäre es der Mühe wert, so könnte man leicht ein Kind so behandeln, daß es selbst von den gewöhnlichen Vorstellungen nur wenig besäße, ehe es groß geworden. Auf diese Weise würde es etwa von Purpur und Grün ebensowenig eine Vorstellung haben, als jemand von dem Geschmack einer Auster oder Ananas, die er nie gegessen hat.

Die Vorstellungen der Reflexion kommen später, weil sie Aufmerksamkeit erfordern. Manche haben selbst ihr ganzes Leben lang von den meisten dieser Vorgänge keine klare und vollständige Vorstellung; denn sie finden zwar fortwährend statt, aber sie machen, wie schwankende Erscheinungen, keinen so tiefen Eindruck, um in der Seele eine klare, deutliche und dauernde Vorstellung zurückzulassen,

ehe nicht der Verstand sich nach innen auf sich wendet, auf seine eigene Thätigkeit achtet und sie zu dem Gegenstand seiner Betrachtung macht.

Die Seele beginnt Vorstellungen zu haben, wenn sie wahrzunehmen beginnt; denn wahrnehmen und Vorstellungen haben ist dasselbe. Man kann nicht annehmen, daß die Seele denkt, ehe die Sinne sie mit Vorstellungen versehen haben, über welche sie denken kann. Daher wird man die Annahme begründet finden, daß die Frucht im Mutterleibe nicht viel von dem Zustand einer Pflanze abweicht, und daß sie den größten Teil ihrer Zeit ohne Wahrnehmung und Gedanken verbringt.

So haben wir als Resultat unserer Betrachtung gewonnen, daß das erste Vermögen des menschlichen Verstandes die Empfänglichkeit der Seele für Eindrücke ist, die ihr entweder durch die Sinne von äußern Gegenständen, oder durch ihre eigene Thätigkeit, wenn sie darauf sich richtet, zugehen. Dies sind für den Menschen die ersten Schritte zur Erkenntnis der Dinge und die Grundlage für alle Begriffe, die wir auf natürlichem Wege in dieser Welt erlangen können. Alle jene erhabenen Gedanken, die über die Wolken aufsteigen und den Himmel selbst erreichen, haben hier ihren Ursprung und ihren Boden; in all den weiten Räumen, in denen die Seele wandert, in den hochstrebenden Gedankenbauten, zu denen sie sich aufschwingt, bringt sie nicht das kleinste Stück über jene Vorstellungen hinzu, die ihr die Sinne oder die innere Wahrnehmung für ihr Denken geboten haben.

Von den einfachen Vorstellungen, die man durch die Sinne erhält, giebt es mit Rücksicht auf die verschiedenen Wege, wodurch sie sich unsrer Seele nähern und für uns faßbar werden, folgende vier Arten:

1. kommen manche nur durch einen Sinn allein in die Seele; 2. giebt es andere, die sich durch mehrere Sinne in die Seele einführen; 3. giebt es andere, die man nur durch Reflexion erlangt; 4. giebt es welche, die sich selbst den Weg bahnen, und der Seele durch die Sinne und Reflexion zugeführt werden.

Zunächst giebt es also Vorstellungen, die nur durch einen Sinn eintreten, der für ihre Aufnahme besonders eingerichtet ist. So treten das Licht und die Farben nur durch die Augen ein; alle Arten von Geräusch, Lauten und Tönen nur durch die Ohren, und die verschiedenen Geschmäcke und Gerüche durch die Nase und den Gaumen. Die wichtigsten, dem Gefühl angehörenden Eigenschaften sind das Kalte, Warme und Feste, während die übrigen bekanntlich beinah nur auf der fühlbaren Gestaltung beruhen, wie glatt und rauh, oder auf der mehr oder weniger festen Anhängung der Teile, wie hart und weich. Die von mehr als einem Sinn erlangten Vorstellungen sind die des Raumes oder der Ausdehnung, der Gestalt, der Ruhe und der Bewegung; sie machen sowohl auf die Augen wie auf das Gefühl sinnliche Eindrücke, und man kann die Vorstellungen von Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe der Körper sowohl durch Sehen wie durch Fühlen empfangen und zur Seele führen.

Wenn die Seele ihren Blick nun auf sich selbst wendet und ihr eigenes Thun in Bezug auf jene erlangten Vorstellungen beobachtet, so gewinnt sie davon die Vorstellung des Denkens und des Wollens. Das Vermögen zu denken heißt der Verstand, und das Vermögen zu wollen der Wille. Diese beiden Vermögen der Seele heißen Fähigkeiten. Einige Arten dieser aus der Reflexion gewonnenen einfachen Vorstellungen sind z. B. Erinnern, Unterscheiden, Begründen, Urteilen, Wissen, Glauben. Noch andere einfache Vorstellungen gelangen auf allen Wegen der Sinne und der Reflexion in die Seele, z. B. Vergnügen oder Lust und sein Gegenteil, Schmerz oder Unbehaglichkeit, Kraft, Existenz, Einheit.

Um die Natur unserer Vorstellungen besser zu erkennen und verständlicher von ihnen zu sprechen, muß man sie, soweit sie Vorstellungen oder Wahrnehmungen in unserer Seele sind, von den Veränderungen des Stoffes in den Gegenständen unterscheiden, welche diese Wahrnehmungen in uns verursachen, damit man sie nicht für die genauen Abbilder von etwas in dem Gegenstande ansehe, da die meisten dieser Wahrnehmungen in der Seele den äußeren Gegen-

ständen so wenig gleichen, wie die Worte den damit bezeichneten Vorstellungen, obgleich bei dem Hören dieser Worte diese Vorstellungen erweckt werden.

Alles, was die Seele auffaßt, oder was unmittelbar der Gegenstand der Auffassung, des Denkens oder des Verstandes ist, heiße Vorstellung, dagegen die Kraft, eine Vorstellung in unserer Seele hervorzubringen, Eigenschaft des Gegenstandes, in dem diese Kraft enthalten ist.

Wenn man die Eigenschaften in den Körpern genauer betrachtet, so ergeben sich zunächst solche, welche von dem körperlichen Gegenstande ganz untrennbar sind, gleichviel in welchem Zustande er sich befindet; er behält sie trotz aller Veränderungen, die er erleidet, und aller gegen ihn gebrauchten Kraft. Sie werden in jedem Stofftheilchen wahrgenommen, das noch wahrnehmbar ist, und die Seele findet, daß sie von keinem Stofftheilchen abgetrennt werden können, selbst wenn diese so klein sind, daß sie von unsern Sinnen nicht mehr wahrgenommen werden können. Diese Eigenschaften der Körper nenne man die ursprünglichen oder primären Eigenschaften, und man bemerkt, daß sie einfache Vorstellungen in uns, wie Dichtigkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe und Zahl hervorbringen.

Sodann giebt es Eigenschaften, welche in Wahrheit in den Gegenständen selbst nichts sind als Kräfte, die verschiedene Empfindungen in uns durch ihre ursprünglichen Eigenschaften hervorbringen. Wenn sie z. B. durch die Masse, Gestalt, das Gewebe und die Bewegung ihrer unsichtbaren Teilchen Farben, Töne, Geschmäcke u. s. w. hervorbringen, so nenne man diese sekundäre Eigenschaften.

Diesen könnte man noch eine dritte Art von Eigenschaften beifügen, die man für bloße Kräfte nimmt, obgleich sie ebensogut solche Eigenschaften in dem Gegenstande sind wie die, welche dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zuliebe Eigenschaften genannt wurden, aber der Unterscheidung wegen sekundäre. Denn die Kraft des Feuers, vermöge seiner ursprünglichen Eigenschaften im Wachs oder Thon eine neue Farbe oder Beschaffenheit hervorzubringen, ist ebensogut eine Eigenschaft des Feuers, als die Kraft, die es hat, in mir eine neue Vorstellung oder Wahrnehmung von Wärme oder Brennen

hervorzubringen, die ich vorher durch die ursprünglichen Eigenschaften nicht fühlte, d. h. durch die Größe, das Gewebe und die Bewegung seiner kleinsten Teile.

Die primären Eigenschaften bringen ihre Vorstellungen durch den Stoß hervor, da dies die einzige Art ist, wie Körper aufeinander einwirken können. Wird z. B. die Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung von Körpern, die eine wahrnehmbare Größe haben, durch die Augen aus der Ferne wahrgenommen, so müssen offenbar einzelne, wahrnehmbare Körperchen von ihnen zu den Augen kommen und damit dem Gehirn eine gewisse Bewegung zuführen, welche die Vorstellungen hervorbringen, die wir von ihnen haben. In derselben Weise mögen auch die Vorstellungen der sekundären Eigenschaften hervorgebracht werden, nämlich durch die Wirksamkeit der kleinsten Teilchen auf unsre Sinne. So bewirkt z. B. ein Veilchen durch den Stoß solcher kleinsten Teilchen von besonderer Gestalt und Umfang und durch die verschiedenen Grade und Maßgaben ihrer Bewegung die Vorstellungen der blauen Farbe und des angenehmen Geruchs, welche diese Blume in unserer Seele hervorbringt.

Man kann hieraus leicht abnehmen, daß die Vorstellungen von den primären Eigenschaften der Körper denselben ähnlich sind, und daß ihre Muster in den Körpern selbst bestehen; dagegen haben die Vorstellungen, welche von den sekundären Eigenschaften in uns hervorgebracht werden, keine Ähnlichkeit mit ihnen. Hier besteht nichts in den Körpern, was ihnen gliche; vielmehr sind sie in den Körpern, die wir so bezeichnen, nur Kräfte, welche diese Wahrnehmungen in uns hervorbringen, und das, was in der Vorstellung süß, blau oder warm ist, ist nur eine gewisse Masse, Gestalt oder Bewegung der kleinsten Teile der Körper, die wir so nennen.

Die erste und einfachste Vorstellung, die man durch die Reflexion erlangt, ist die Wahrnehmung als das erste Vermögen, was die Seele in Bezug auf ihre Vorstellungen in Ausübung bringt. Jede Veränderung im Körper jedoch, die nicht die Seele erreicht, und jeder Eindruck auf dessen äußere Teile, der nicht bemerkt wird, ist kein Wahrnehmen. Wo daher Empfindung oder Wahrnehmung

ist, da wird auch eine Vorstellung wirklich hervorgebracht und ist dann dem Verstande gegenwärtig. Oft werden die sinnlichen Vorstellungen durch das Urteil verändert. Sieht man eine einfarbige Kugel z. B. von Gold oder Alabaster, so ist offenbar die davon der Seele beigebrachte Vorstellung nur die eines flachen, verschieden schattierten Kreises; das Urteil aber verändert gewohnheitsmäßig die Erscheinung der verschieden gefärbten Ebene in die Vorstellung einer erhabenen Gestalt. Da die Wahrnehmung die erste Stufe zum Wissen und der Einlaß allen Stoffes ist, so folgt, daß, je weniger Sinne ein Mensch hat, und je geringer und dumpfer die Eindrücke mittelst derselben, und je schwächer die dabei auftretenden Vermögen sind, sie um so mehr im Wissen andern Menschen nachstehen.

Das nächste Vermögen, wodurch die Seele weiter in der Kenntnis vorschreitet, ist das Behalten oder das Festhalten der einfachen Vorstellungen, welche sie durch die Sinne und die Reflexion empfangen hat. Dies Behalten geschieht in zwei Weisen; erstens indem die eingeführte Vorstellung eine Zeit lang wirklich gegenwärtig behalten wird, was Betrachtung heißt. Die zweite Art des Behaltens besteht in der Kraft, diese Vorstellungen in der Seele wieder zu erwecken, die nach deren Empfang verschwunden sind; dies ist das Gedächtnis, gleichsam die Niederlage unserer Vorstellungen. Auf diesem Vermögen beruht es, daß man seine früheren Gedanken in der Seele hat, die, wenn man sie auch nicht gegenwärtig hat, man doch immer in Sicht bringen und wieder erscheinen lassen und zu Gegenständen des Denkens machen kann, und zwar ohne Hilfe der sinnlichen Eigenschaften, welche diese Vorstellungen zuerst uns eingeprägt haben. Zur Befestigung der Vorstellungen in dem Gedächtnis dienen Aufmerksamkeit und Wiederholung; den tiefsten und dauerndsten Eindruck machen jedoch von Natur die mit Schmerz oder Lust verbundenen Vorstellungen. Der Schmerz ersetzt bei den Kindern die Betrachtung und das Nachdenken und wirkt bei Erwachsenen schneller als Betrachtung.

In betreff der Dauer der dem Gedächtnis eingeprägten Vorstellungen zeigt sich, daß manche der Seele nur durch einen, bloß die Sinne erregenden Gegenstand, und zwar nur einmal zugeführt

worden sind; andere haben sich den Sinnen öfters dargeboten, aber sind wenig beachtet worden. Auch da, wo die Eindrücke sorgfältig aufgenommen und wiederholt worden sind, ist bei manchen doch das Gedächtnis entweder infolge körperlicher Zustände oder eines Mangels im Gedächtnis selbst schwach. In all diesen Fällen erbleichen die Vorstellungen in der Seele schnell und verschwinden oft ganz aus dem Verstande; die Seele ist dann so leer an ihnen, als hätte sie dieselben nie gehabt. So gehen bei Kindern Vorstellungen aus dem Anfange ihres Wahrnehmens, wenn sie nicht später wiederholt werden, gänzlich verloren. Bei manchen Menschen ist allerdings das Gedächtnis wunderbar stark; allein dennoch scheint ein allgemeines Nachlassen unserer Vorstellungen, selbst der am tiefsten eingeprägten und selbst bei Menschen von gutem Gedächtnis, stattzufinden. Wenn daher die Vorstellungen nicht mitunter dadurch erneuert werden, daß die Sinne oder Reflexion auf die sie zuerst veranlassenden Gegenstände gerichtet werden, so verwischen sich allmählich die Eindrücke, und es bleibt zuletzt nichts übrig; häufig wiederholte Vorstellungen können dagegen kaum verloren gehen. Außer dem Vergessen hat das Gedächtnis oft noch den Mangel der Langsamkeit, indem die Vorstellungen, die in ihm aufgehäuft sind, in dem einzelnen Falle der Seele nicht schnell genug herbeischafft. Findet dies in einem hohen Maße statt, so ist es Dummheit. Wer wegen dieses Fehlers die in seinem Gedächtnisse aufbewahrten Vorstellungen nicht schnell bei der Hand hat, wenn er deren bei Gelegenheit bedarf, ist nicht besser daran, als hätte er sie gar nicht, da sie ihm nichts nutzen können. Insofern das Gedächtnis dieselben jeder Zeit bei der Hand hat, besteht darin das, was man Erfindung, Phantasie und Geistesgegenwart nennt.

Als ein weiteres Vermögen der Seele zeigt sich das, wodurch sie zwischen ihren verschiedenen Vorstellungen unterscheidet. Die verworrene Vorstellung von etwas im allgemeinen genügt nicht; hätte die Seele nicht eine bestimmte Auffassung von den einzelnen Gegenständen und deren Eigenschaften, so wäre sie nur weniger Kenntnisse fähig, wenn auch die uns umgebenden Körper ebenso wie jetzt uns erregten, und die Seele fortwährend mit Denken beschäftigt wäre.

Auf diesem Unterscheidungsvermögen beruht die Beweiskraft und Gewißheit mehrerer selbst sehr allgemeinen Sätze, die für angeborene Wahrheiten gegolten haben, indem man die wahre Ursache dieser allgemeinen Zustimmung zu denselben übersah und sie in natürlichen Eindrücken suchte, obgleich doch nur dieses Unterscheidungsvermögen es der Seele ermöglicht, zwei Vorstellungen als dieselben oder verschieden aufzufassen. Seine Wichtigkeit für alles andere Wissen erhellt daraus, daß, soweit jenes Vermögen bei der Unterscheidung der einzelnen Dinge schwach oder falsch gebraucht wird, auch unsere Begriffe verworren sind und unser Urteil gestört oder irre geleitet wird. Darauf, daß man die Vorstellungen des Gedächtnisses schnell bei der Hand hat, beruht die schnelle Bewegung der Gedanken; darauf, daß man sie unverworren hat und ein Ding scharf von dem andern zu unterscheiden vermag, wenn der Unterschied auch noch so klein ist, beruht zum großen Teile die Genauigkeit des Urteils und die Klarheit des Denkens. Für die gute Unterscheidung der Vorstellungen hilft vorzüglich deren Klarheit und Bestimmtheit; haben sie diese Eigenschaften, so wird es kein Mißverständnis oder Verwirrung geben, wenn auch die Sinne sie von demselben Gegenstand bei verschiedenen Gelegenheiten verschieden der Seele zuführen sollten und so zu irren scheinen.

Eine andere Thätigkeit der Seele ist die Vergleichung der Vorstellungen in Bezug auf Ausdehnung, Grad, Zeit, Ort und andere Umstände; von ihr hängt der große Stamm von Vorstellungen ab, die man unter Beziehungen befaßt.

Eine weitere Thätigkeit der Seele in Bezug auf ihre Vorstellungen ist das Verbinden; dabei stellt sie die mehreren einfachen durch die Sinne oder Reflexion gewonnenen Vorstellungen zusammen und verbindet sie zu einer zusammengesetzten. Unter dieses Verbinden fällt auch das Ausdehnen der Vorstellungen; die Verbindung erscheint hier zwar nicht so auffällig als in den zusammengesetzten Vorstellungen, allein trotzdem ist es doch nur ein Zusammenstellen von mehreren Vorstellungen, wenn auch von derselben Art. So bildet man durch Hinzufügung mehrerer Einheiten

zu einander die Vorstellung eines Dutzend, und durch die Aneinanderfügung mehrerer Ruten die einer Meile.

Wenn die Kinder durch wiederholtes Wahrnehmen feste Vorstellungen gewonnen haben, so lernen sie allmählich Zeichen dafür gebrauchen, und wenn sie erst mit ihren Sprachwerkzeugen artikulierte Laute bilden können, so benutzen sie die Worte zur Bezeichnung ihrer Vorstellungeu. Wenn so die Worte als äußere Zeichen für die innern Vorstellungen dienen und diese Vorstellungen den einzelnen Dingen entlehnt werden, so würden die Worte zahllos werden, wenn jede Einzel-Vorstellung, die wir aufnahmen, ein besonderes Wort erhalten sollte. Um dies zu verhindern, macht die Seele aus diesen besonderen Vorstellungen allgemeine, und zwar dadurch, daß sie sie als Erscheinungen in der Seele auffaßt, getrennt von allen andern bestehenden Dingen und von den Nebenumständen der wirklichen Dinge, wie Zeit, Ort oder andern begleitenden Vorstellungen. Man nennt dies das Abstrahieren; die der einzelnen Sache entlehnte Vorstellung wird dadurch zur allgemeinen Vertreterin aller Dinge derselben Art, und ihr Name wird zu einem allgemeinen Worte, das auf alles Bestehende angewendet werden kann, was solcher abstrahierten Vorstellung entspricht. Solche absichtlich entkleidete Erscheinungen in der Seele häuft der Verstand auf als die Zeichen, nach denen die wirklichen Dinge in Arten geordnet und danach benannt werden, je nachdem sie mit diesen Mustern stimmen. Auf diese Weise werden die allgemeinen Vorstellungen und Worte gebildet.

Die bisherigen einfachen Vorstellungen empfing die Seele durch die Sinne und durch Reflexion oder Selbstwahrnehmung; sie kann sie nicht selbst erzeugen und verhält sich hierbei nur leidend. Doch ist sie auch mannigfach thätig und bildet aus diesen einfachen Vorstellungen alle andern, wobei jene ihr als Stoff und Grundlage dienen. Die Thätigkeiten in Bezug auf diese einfachen Vorstellungen sind hauptsächlich dreierlei Art: 1. ein Verbinden mehrerer einfachen zu einer zusammengesetzten Vorstellung; die letzteren entstehen nur auf diese Weise; 2. ein Zusammenstellen zweier Vorstellungen, gleichviel ob einfach oder zusammengesetzt, und ein Aneinanderbringen

derſelben in der Art, daß ſie beide mit einem Blick überſehen werden, ohne ſie jedoch zu verbinden; auf dieſe Weiſe gewinnt die Seele alle Relations-Vorſtellungen; 3. ein Abtrennen derſelben von allen andern in der Wirklichkeit ſie begleitenden Vorſtellungen; dies iſt das Abſtrahieren, wodurch die allgemeinen Vorſtellungen gebildet werden.

Hieraus erhellt, daß die Kraft des Menſchen und deren Wirkungsweiſe in der ſtofflichen und in der geiſtigen Welt ſich ſo ziemlich gleich ſind. In beiden hat der Menſch keine Macht, den Stoff zu ſchaffen oder zu vernichten; alles, was er vermag, iſt, dieſen Stoff zu verbinden, nebeneinander zu ſtellen oder zu trennen. Die einfachen Vorſtellungen zeigen ſich in mannigfacher Weiſe verbunden, und die Seele hat daher die Kraft, mehrere einfache Vorſtellungen durch deren Verbindung als eine aufzufaſſen, und zwar nicht bloß ſo, wie ſie in den äußern Gegenſtänden verbunden ſind, ſondern auch, wie ſie ſelbſt ſie verbunden hat. Solche aus mehreren einfachen Vorſtellungen gebildete Vorſtellungen heißen zuſammengeſetzte, wie z. B. Schönheit, Dankbarkeit, ein Menſch, ein Heer, die Welt. Obgleich ſie aus mehreren einfachen Vorſtellungen gebildet ſind, ſo kann doch die Seele ſolche aus mehreren einfachen beſtehenden Vorſtellungen jede für ſich als ein ganzes Ding auffaſſen und mit einem Wort bezeichnen.

Hat dennoch die Seele einmal durch die Sinnes- und Selbſtwahrnehmung einfache Vorſtellungen erlangt, ſo bleibt ſie nicht auf dieſe Wahrnehmungen und das, was ſich ihr von außen bietet, beſchränkt, ſondern kann durch ihre eigene Kraft dieſe Vorſtellungen verbinden und dadurch zuſammengeſetzte bilden, die ſie als ſolche nie empfangen hat.

Wie mannigfach auch dieſe Vorſtellungen verbunden und getrennt werden mögen, und wie endlos auch die Zahl und Mannigfaltigkeit ſein mag, womit ſie das Denken des Menſchen erfüllen und ergötzen, ſo laſſen ſie ſich doch ſämtlich auf die drei Arten 1. der Modi oder Zuſtände, 2. der Subſtanzen und 3. der Relationen oder Beziehungen zurückführen.

1. Modi sind jene zusammengesetzten Vorstellungen, welche, wie sie auch verbunden sind, nicht als solche genommen werden, die für sich selbst bestehen; vielmehr gelten sie als von den Substanzen abhängend oder als Erregungen derselben; dahin gehören z. B. die durch die Worte: Dreieck, Dankbarkeit, Nord u. s. w. bezeichneten. Von diesen Modis giebt es zwei Arten, die eine besondere Betrachtung verdienen. Manche sind nur Abwechslungen oder Verbindungen ein und derselben einfachen Vorstellung, ohne daß eine andere ihr zugemischt wird, z. B. ein Dutzend oder ein Schock; es sind dabei eine gewisse Menge Einheiten nur zusammengerechnet, weshalb man sie einfache Modi nennen kann, die sich innerhalb einer einfachen Vorstellung halten. Andere sind aus einfachen Vorstellungen verschiedener Art gebildet, um eine zusammengesetzte darzustellen, z. B. Schönheit, die aus einer Verbindung von Farbe und Gestalt besteht; Diebstahl, als den heimlichen Wechsel des Besitzes einer Sache ohne Einwilligung des Eigentümers. Sie enthalten, wie man sieht, eine Verbindung verschiedenartiger Vorstellungen; dies sind gemischte Modi.

Einfache Modi sind besonders die Begriffe des Raumes, der Zeit, der Zahl, des Denkens, der Kraft. Zu den gemischten Modis gehören unter andern die Verbindlichkeit, Trunkenheit, Lüge, welche aus verschiedenen Verbindungen mannigfacher einfacher Vorstellungen bestehen. Diese Modi sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, die nicht als besondere Bezeichnungen wirklicher Dinge gelten, welche ein dauerndes Dasein haben, sondern solcher zerstreuten und abstrahierten Vorstellungen, welche die Seele verbunden hat; dadurch unterscheiden sie sich von den zusammengesetzten Vorstellungen der Substanzen.

2. Die Vorstellungen von Substanzen sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche bestimmte einzelne für sich bestehende Dinge bedeuten. Die Seele wird zunächst mit einer großen Zahl einfacher Vorstellungen versorgt, die ihr durch die Sensation und Reflexion zugeführt werden. Sie bemerkt dabei, daß eine große Anzahl solcher einfacher Vorstellungen stets miteinander geht. Daraus vermutet sie, daß sie einem Dinge zugehören, und da die Worte

den gewöhnlichen Auffassungen angepaßt und für die schnelle Mitteilung gebraucht werden, so belegt man solche in einen Gegenstand vereinigte Vorstellungen mit einem Namen. Man behandelt das wie eine Vorstellung, was in Wahrheit eine Verbindung vieler Vorstellungen ist, und weil man sich nicht vorstellen kann, wie diese einfachen Vorstellungen für sich bestehen können, so gewöhnt man sich daran, ein Substrat anzunehmen, in dem sie bestehen und von dem sie ausgehen. Dieses Substrat nennt man deshalb Substanz. Einen erheblichen Teil von der zusammengesetzten Vorstellung der Substanz bildet die Kraft. Im allgemeinen haben wir hierbei nur die Vorstellung von einem nicht näher bekannten Träger solcher Eigenschaften, die einfache Vorstellungen in uns erwecken können, und diese Eigenschaften werden gewöhnlich die Accidenzen genannt.

Es giebt zwei Arten Vorstellungen von der Substanz, die von einzelnen Substanzen, wie sie für sich, als ein einzelner Mensch oder als ein Schaf, bestehen, und die von mehreren solchen zusammen, wie z. B. ein Heer von Männern und eine Herde Schafe. Diese Sammelvorstellungen mehrerer so zusammengestellter Substanzen sind ebenso eine einzelne Vorstellung, wie die eines Menschen oder einer Einheit.

Neben den zusammengesetzten Vorstellungen von stofflichen wahrnehmbaren Substanzen kann man auch aus den einfachen Vorstellungen, die den Thätigkeiten der Seele entlehnt sind, und die man täglich in sich übt, wie Denken, Verstehen, Wollen, Wissen, Bewegen u. s. w., welche in einer Substanz beisammen sind, die zusammengesetze Vorstellung einer geistigen Substanz bilden. Durch Zusammensetzung der Vorstellungen des Denkens, der Wahrnehmung, der Freiheit, der Selbstbewegung und anderer erlangt man eine ebenso klare Vorstellung und Begriff von geistigen Substanzen wie von körperlichen. Denn verbindet man die Vorstellungen von Denken und Wollen oder die Kraft, eine körperliche Bewegung zu veranlassen oder aufzuhalten mit der unbestimmten Vorstellung der Substanz, so hat man die Vorstellung eines körperlosen Geistes, und ebenso erlangt man durch Verbindung der Vorstellungen von zusammenhängenden dichten Teilen und der Kraft, bewegt zu werden,

mit der Vorstellung der Substanz überhaupt die Vorstellung des Stoffes. Die eine ist so klar als die andere; denn die Vorstellungen des Denkens und des Bewegens sind so klar und bestimmt wie die der Ausdehnung, Dichtheit und des Bewegtwerdens. Die Vorstellung der Substanz bleibt in beiden gleich dunkel oder ist gar keine, sie ist bloß etwas, ich weiß nicht was, das nur angenommen wird, um die Vorstellungen, die man Accidenzen nennt, zu tragen. Von der Substanz an sich giebt es keine Vorstellung.

Die letzte Art der zusammengesetzten Vorstellungen sind die sogenannten *Relationen* oder Beziehungen, die in der Betrachtung und Vergleichung einer Vorstellung mit einer andern bestehen. Die Beziehungen sind von den bezogenen Dingen verschieden. Denn zwei Menschen können dieselbe Beziehungs-Vorstellung und doch sehr verschiedene Vorstellungen von den so bezogenen oder verglichenen Dingen haben. So können sie, trotz verschiedener Vorstellungen über den Menschen, doch in dem Begriff des Vaters übereinstimmen, da dieser Begriff der Substanz oder dem Menschen nur übergezogen wird und sich nur auf eine Handlung des „Mensch" genannten Dinges bezieht, wodurch er ein Wesen seinesgleichen hervorbringen hilft, mag der Mensch an sich sein, was er will. Das Wesen der Relation liegt also in dem Berücksichtigen und Vergleichen zweier Dinge, wobei das eine oder beide nach dieser Vergleichung benannt werden. Hört eines dieser beiden auf oder wird es entfernt, so hört die Beziehung auf und ebenso auch die entsprechende Benennung, wenn auch das andere Ding an sich keine Veränderung erleidet.

Solche Relationsbegriffe sind besonders die Begriffe von Ursache und Wirkung, von Identität und Verschiedenheit, die natürlichen Beziehungen, wie Vater und Sohn, Landsleute u. a., die willkürlichen, wie General, Bürger, und die moralischen.

Da die Seele bei all ihrem Denken und Überlegen nur ihre eigenen Vorstellungen zum unmittelbaren Gegenstande hat und sie nur diese betrachten kann, so ist klar, daß unser Wissen es nur mit diesen Vorstellungen zu thun hat. Daher besteht das *Wissen* nur in der Auffassung der Verbindung und Übereinstimmung oder der

Nichtübereinstimmung und des Widerstreits unserer einzelnen Vorstellungen. Wo diese Auffassung ist, da ist auch ein Wissen, und wo sie fehlt, da mag ein Einbilden, Vermuten, Glauben statthaben, aber kein Wissen. Die unterschiedene Klarheit des Wissens liegt daher in der unterschiedenen Art der Auffassung, die die Seele von der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ihrer Vorstellungen hat. Denn beobachtet man sein eigenes Denken, so bemerkt man, daß die Seele diese Übereinstimmung zweier Vorstellungen manchmal unmittelbar durch diese selbst erfaßt, ohne daß eine dritte dabei vermittelt; diesen ersten Grad des Wissens kann man das anschauliche Wissen nennen. Hier braucht sich die Seele nicht mit Beweisen und Prüfen zu bemühen, sondern sie erkennt die Wahrheit, wie das Auge das Licht, bloß dadurch, daß sie sich darauf richtet. In dieser Weise weiß die Seele, daß schwarz nicht weiß, daß drei mehr als zwei sind. Solche Wahrheiten erfaßt die Seele bei dem ersten Überblick der Vorstellungen durch reines Anschauen, ohne Zwischenkunft einer andern Vorstellung; es ist das klarste und sicherste Wissen, dessen wir schwache Menschen fähig sind.

Der nächste Grad des Wissens ist, wo die Seele nur mittelbar die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen bemerkt. So kann die Seele, wenn sie die Übereinstimmung der drei Winkel eines Dreiecks mit zwei rechten in der Größe erkennen will, dies nicht durch eine unmittelbare Anschauung und Vergleichung derselben thun, sondern nur durch einen Beweis mit Hilfe von vermittelnden Vorstellungen, welche dazu dienen, diese Übereinstimmung zweier andern darzulegen. Ein solches Wissen heißt daher ein beweisbares. Bei jedem Schritt dieses Wissens ist ein anschauliches Wissen der Übereinstimmung mit der nächsten, als Beweismittel dienenden Zwischenvorstellung vorhanden; denn ohnedem wäre hier wieder erst ein Beweis nötig, da ohne die Auffassung dieser Übereinstimmung kein Wissen entstehen kann. Die durch Beweise vermittelte Auffassung ist zwar auch sehr klar, allein doch ohne jene volle Gewißheit, welche das anschauliche Wissen immer hat.

Das anschauliche und das beweisbare Wissen bilden die zwei Grade des Wissens; was dieses nicht erreicht, ist trotz aller Sicher-

heit, mit der es festgehalten wird, nur Glauben oder Meinung, aber kein Wissen, wenigstens für die allgemeinen Wahrheiten. Allerdings gilt auch noch ein anderes Auffassen der Seele als Wissen, was die einzelnen außer uns vorhandenen endlichen Dinge betrifft, welches mehr als bloße Wahrscheinlichkeit enthält, aber doch die vorerwähnten beiden Grade der Gewißheit nicht vollkommen erreicht. Hier ist es allerdings völlig gewiß, daß die von dem äußern Gegenstande empfangene Vorstellung in der Seele ist; dies weiß man anschaulich. Allein ob hier etwas anderes neben dieser Vorstellung besteht, und ob man von dieser sicher auf das Dasein eines dieser Vorstellung entsprechenden Dinges außer uns schließen kann, dies wird von manchem in Frage gestellt, da der Mensch solche Vorstellungen in seiner Seele haben könne, ohne daß ein solches Ding bestehe, und ohne daß ein Gegenstand seine Sinne errege. Indes ist uns hier ein überzeugendes Mittel gewährt, was jeden Zweifel ausschließt, nämlich die sinnliche Erfahrung, welche das sinnliche Wissen ergiebt. Der Unterschied zwischen einer nur durch das Gedächtnis in der Seele wiedererweckten Vorstellung und der durch die Sinne wirklich in die Seele eingetretenen ist so groß, als er nur irgend zwischen zwei Vorstellungen sein kann. Man kann deshalb den beiden früheren Arten des Wissens noch das Wissen von dem Dasein einzelner äußerer Gegenstände hinzufügen und zwar infolge der Wahrnehmung oder des Bewußtseins von dem wirklichen Eintritt ihrer Vorstellungen. Jedes der drei Arten hat seinen besonderen Grad und Grund der Überzeugung und Gewißheit.

Wenn das Wissen in der Auffassung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung bestimmter Vorstellungen besteht, so folgt daraus in Bezug auf den Umfang des menschlichen Wissens, daß 1. unser Wissen nicht weiter gehen kann als unsere Vorstellungen; 2. daß das Wissen nicht weiter geht, als man die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung desselben erfassen kann; diese geschieht durch die Anschauung, den Beweis durch die sinnliche Wahrnehmung; 3. daß das anschauliche Wissen sich nicht auf alle Vorstellungen und alles, was man von ihnen wissen möchte, erstrecken kann; denn es

lassen sich nicht alle Beziehungen derselben zu einander durch Aneinanderlegung oder unmittelbare Vergleichung der einen mit der andern erfassen; 4. daß auch das beweisbare Wissen sich nicht über alle unsere Vorstellungen erstrecken kann, da sich für zwei zu vergleichende Vorstellungen nicht immer solche vermittelnde finden lassen, die in allen Teilen der Beweisführung durch anschauliches Wissen miteinander verknüpft werden können; 5. daß das sinnliche Wissen beschränkter als die beiden andern ist.

Aus alledem erhellt, daß der Umfang unseres Wissens beschränkter ist, als die bestehenden und selbst als der Umfang unserer Vorstellungen.

Da das Bejahen und Verneinen in Bezug auf unsere Vorstellungen sich 1. auf die Identität, 2. das Zusammenbestehen, 3. die Relation und 4. das wirkliche Dasein zurückführen läßt, so ist der Umfang unseres Wissens in jeder dieser vier Arten zu untersuchen.

1. Was zunächst die Identität anlangt, so reicht hier unser anschauliches Wissen so weit als unsere Vorstellungen selbst.

2. In Bezug auf die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Vorstellungen bezüglich des Zusammenbestehens, so reicht hier unser Wissen nicht weit, obgleich der größte und erheblichste Teil unserer Kenntnis der Substanzen darin besteht. Es beruht dieses darauf, daß die Verbindung zwischen den einfachsten Vorstellungen unbekannt ist, was namentlich von den sekundären Eigenschaften gilt, und weil jede Verbindung zwischen den primären und sekundären Eigenschaften unerkennbar ist. Wir wissen z. B. so wenig, welche Gestalt, Größe und Bewegung dieser Teile die gelbe Farbe, einen süßen Geschmack oder einen lauten Ton veranlassen, daß man nicht einmal sich vorstellen kann, wie diese Gestalt, Größe und Bewegung der Teile überhaupt solche Vorstellungen erwecken könne; es fehlt uns alle faßbare Verbindung zwischen denselben. Weiter geht wohl unser Wissen von der Unvereinbarkeit des Zusammenbestehens, z. B. daß kein Ding zwei Gerüche oder zwei Farben gleichzeitig haben kann, während das Wissen von dem Zusammenbestehen der Kräfte nur gering ist und wenig weiter als unsere Erfahrung reicht.

3. Das Feld unseres Wissens nach anderen *Relationen* ist am ausgedehntesten, und deshalb schwer zu bestimmen, wie weit es geht. Die Fortschritte hier hängen von unserm Scharfsinn in Ausfindung der Zwischenvorstellungen ab, welche die Beziehungen und Richtungen der Vorstellungen, abgesehen von ihrem wirklichen Zusammenbestehen, darlegen; deshalb ist hier schwer zu sagen, wann wir an der Grenze der Entdeckungen anlangen werden. Es sind jedoch nicht nur die Vorstellungen der Größe des Beweises und Wissens fähig, sondern auch in andern Gebieten könnte die Gewißheit erreicht werden. So sind selbst in der Moral Beweise möglich. Denn die Vorstellung eines höchsten Wesens von unendlicher Macht, Güte und Weisheit, dessen Werk wir sind, und von dem wir abhängen, und die Vorstellung unserer selbst als vernünftiger Wesen, welche Vorstellungen so klar sind, bieten bei gehöriger Betrachtung und Untersuchung solche Grundlagen für unsere Pflichten und für die Regeln des Handelns, daß die Moral dadurch zu den Wissenschaften, die des Beweises fähig sind, erhoben werden kann. Gewiß würden auch hier von selbstverständlichen Sätzen aus vermittelst der Folgerungen so sicher wie in der Mathematik die Grenzen von Recht und Unrecht von denen dargelegt werden können, die ihnen dieselbe Unbefangenheit und Aufmerksamkeit wie andern Wissenschaften zuwenden. Die Beziehungen zwischen den Besonderungen dürften hier ebenso sicher wie bei den Zahlen und der Ausdehnung erfaßt werden können, und es ist nicht einzusehen, weshalb hier nicht ebensogut ein Beweis anwendbar sein soll, wenn man nur in gehöriger Weise an die Prüfung und Beobachtung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen ginge.

4. Bezüglich des *wirklichen Daseins* hat man ein anschauliches Wissen von dem eigenen Dasein, ein beweisbares von Gottes Dasein und ein wahrnehmbares von einigen anderen Dingen.

Es ist klar, daß die Seele die Dinge nicht unmittelbar kennt, sondern nur durch die Vorstellungen von ihnen. *Unser Wissen* ist daher insoweit *wirklich*, als eine Übereinstimmung zwischen unsern Vorstellungen und der Wirklichkeit der Dinge besteht. Dieses

ist aber der Fall 1. bei allen einfachen Vorstellungen, 2. bei allen zusammengesetzten Vorstellungen, mit Ausnahme der Substanzen. Hierauf beruht die Wirklichkeit der mathematischen Wissenschaften wie auch der Moral. Das Dasein ist nicht nötig, damit das Wissen ein wirkliches sei, denn die meisten jener Ausführungen, welche das Denken beschäftigen und zu den Streitigkeiten zwischen denen Anlaß geben, die sich die Erforschung der Wahrheit und Gewißheit zum Geschäft machen, betreffen allgemeine Sätze und Begriffe, bei denen das Dasein überhaupt nicht beteiligt ist; so z. B. alle mathematischen Ausführungen über die Umwandlung eines Kreises in ein Viereck, oder die moralischen Ausführungen von dem wirklichen Leben und dem Dasein der Tugenden, welche auch Gültigkeit haben, mag ein Kreis in der Welt bestehen oder die Tugend ausgeübt werden oder nicht.

Da der Verstand nun aber dem Menschen nicht bloß zu wissenschaftlichen Untersuchungen, sondern auch zu seiner Führung im Leben gegeben ist, so würde er in großer Verlegenheit sich befinden, wenn nur die Gewißheit wahren Wissens ihn zu leiten vermöchte. Bei dessen Dürftigkeit und Beschränktheit wäre er dann oft in der Finsternis, und bei den meisten Handlungen seines Lebens in Verlegenheit, wenn er nichts hätte, was ihn in Mangel klaren und sichern Wissens leiten könnte. Das Vermögen nun, was Gott dem Menschen als Ersatz für den Mangel sichern Wissens, wo dieses nicht möglich ist, gegeben hat, ist das Meinen. Die Seele hält hier die Vorstellungen für übereinstimmend oder widersprechend, oder, was dasselbe ist, einen Satz für wahr oder falsch, ohne daß sie in den Gründen einen zwingenden Beweis dafür sieht.

Das Vermögen endlich, wodurch sich der Mensch vom Tiere unterscheidet und es offenbar erheblich übertrifft, ist die Vernunft. Diese ist sowohl für die Ausdehnung unseres Wissens, wie für die Regelung unserer Zustimmung sehr notwendig; denn sie hat es mit dem Wissen und dem Meinen zu thun, unterstützt alle andern geistigen Vermögen und enthält selbst zwei davon, nämlich den Scharfsinn und das Schließen. Es besteht nur in der Auffassung der Verbindung, die zwischen jeder Stufe der Schlußfolgerung besteht; dadurch vermag die Seele die Übereinstimmung oder den Gegensatz der zwei in

dem Beweis befangenen Vorstellungen sicher zu ersehen, und sie gelangt dadurch zu dem Wissen. Ist die Verbindung, der man zustimmt oder sich entgegenstellt, nur wahrscheinlich, so ist dies das Meinen. Die Sinneswahrnehmung und die Anschauung reichen nicht weit. Der größte Teil unsers Wissens beruht auf Ableitungen und vermittelnden Vorstellungen; in solchen Fällen muß man schon das Fürwahrhalten statt des Wissens wählen und Sätze annehmen, ohne ihrer Wahrheit sicher zu sein; deshalb müssen dann die Gründe für die Wahrscheinlichkeit aufgesucht, geprüft oder verglichen werden. Das Vermögen, was in diesen Fällen die Mittel auffindet, und das, was sie richtig benutzt, um die Gewißheit in dem einen und die Wahrscheinlichkeit in dem andern Falle zu ermitteln, ist die eigentliche Aufgabe der Vernunft. Sie erkennt die notwendige und unzweifelhafte Verbindung aller Vorstellungen und Gründe untereinander bei jedem Schritt eines Beweises, der ein Wissen hervorbringt; und ebenso erkennt sie die wahrscheinliche Verbindung aller Vorstellungen und Gründe untereinander bei jedem Schritt einer Ausführung, der man beizustimmen hat.

Hiernach zeigen sich vier Abstufungen bei der Vernunft: die erste und höchste entdeckt und findet die Wahrheit; die zweite stellt sie regelrecht und ordnungsmäßig zusammen, um durch diese klare und passende Anordnung deren Verbindung und Kraft leichter und vollständiger erkennbar zu machen; die dritte erfaßt diese Verbindungen, und die vierte zieht den richtigen Schluß. Dennoch aber ist der Syllogismus nicht das große Werkzeug der Vernunft, noch die nützlichste Art ihrer Thätigkeit; vielmehr wird die Wahrheit und Vernünftigkeit besser erkannt, wenn die Vorstellungen einfach hintereinander geordnet werden. Daher bedarf man auch bei seinen eigenen Untersuchungen des Syllogismus zur eigenen Überzeugung nicht; denn ehe man denselben ordnen kann, muß man schon die Verbindung zwischen der Mittelvorstellung und den beiden andern Vorstellungen, zwischen die sie zu stehen kommt, erkannt haben, und wenn dies der Fall ist, so sieht man auch schon, ob die Folgerung richtig oder falsch ist; deshalb kommt der Syllogismus zur Feststellung dessen zu spät. Im besten Falle schützt er nur das wenige Wissen, was man schon hat,

aber vermehrt es nicht. Es dürfte sogar der angeborene ungeschulte Verstand wahrscheinlich eher den Weg bahnen und zur Vermehrung des Wissensvorrates mehr beitragen, als alle scholastischen Schritte nach der strengen Regel der Schlußformen und Schlußfiguren.

Die Vernunft stimmt darin mit dem Glauben überein, daß auch dieser wie sie eine feste Zustimmung der Seele ist. Andrerseits bilden sie jedoch einen Gegensatz, sofern die Vernunft das Mittel ist, um die Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit solcher Sätze oder Wahrheiten darzulegen, zu denen man durch Ableitungen aus solchen Vorstellungen gelangt, welche durch den Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten erlangt werden, d. h. durch die Sinne und durch Reflexion. Der Glaube ist dagegen die Zustimmung zu Sätzen, welche nicht auf diese Weise aus der Vernunft abgeleitet sind, sondern wo man sich auf die Glaubwürdigkeit des Sprechenden verläßt, der sie von Gott auf eine außerordentliche Art mitgeteilt erhalten hat. Diese Art, den Menschen Wahrheiten mitzuteilen, heißt Offenbarung. Alle Sätze, die offenbart sind, und über deren Wahrheit die Seele mit ihrem natürlichen Vermögen und Begriffen nicht urteilen kann, sind reine Sache des Glaubens und über der Vernunft; wo aber die Vernunft Gewißheit bieten kann, muß sie ebenfalls gehört werden. Daher müssen wir alles, was Gott offenbart hat, für wahr halten und kein Zweifel kann sich dagegen erheben; dies ist der eigentliche Gegenstand des Glaubens. Aber ob etwas göttlich offenbart sei, das hat die Vernunft zu entscheiden.

Die Vernunft ist die natürliche Offenbarung, durch welche der ewige Vater des Lichts und die Quelle alles Wissens der Menschheit den Anteil an der Wahrheit gewährt, welchen er in den Bereich ihrer natürlichen Vermögen gelegt hat; die Offenbarung ist die natürliche Vernunft, erweitert durch eine Zugabe neuer Wahrheiten, die Gott unmittelbar gewährt und deren Wahrheit die Vernunft bestätigt durch das Zeugnis und die Gründe, die sie dafür beibringt, daß sie von Gott kommen. Wer deshalb die Vernunft beseitigt, um der Offenbarung den Weg zu bahnen, der löscht das Licht von beiden aus und verlangt gleichsam, man solle seine Augen zumachen, um

durch das Fernrohr das entfernte Licht eines unsichtbaren Sternes desto besser empfangen zu können.

Die ethischen Ansichten Lockes entsprechen vollkommen seinen erkenntnistheoretischen Ausführungen. Sowie er die Annahme angeborener theoretischer Grundsätze verwirft, ebensowenig erkennt er auch moralische Axiome irgend welcher Art als angeboren an. Dagegen bestreitet er nicht, daß der menschlichen Seele von Natur gewisse Bestrebungen eingeprägt sind, und daß mit Beginn des Wahrnehmens und Vorstellens manche Dinge als angenehm und andere als unangenehm gelten, daß man zu manchen neigt und vor anderen flieht; aber dies führt nicht zu angeborenen Schriftzeichen in der Seele, welche als Grundsätze der Erkenntnis unser Handeln regeln sollen. Als die alleinigen wahrhaften angeborenen Grundsätze, welche fortwährend wirksam sind und alle unsere Handlungen ohne Unterlaß bestimmen, erkennt Locke nur das Begehren nach Glück und den Abscheu vor Unglück an, welche die Natur in den Menschen gelegt hat. Allein dies sind Neigungen aus dem Begehren nach dem Guten und keine Einprägungen von Wahrheiten in den Verstand.

Bei näherer Betrachtung jedoch finden wir, daß nicht das größere in Aussicht stehende Gut unsern Willen zu dem einzelnen Handeln bestimmt, sondern das Unbehagen uns zu dem Handeln führt, was man vollbringt. Man kann dieses Unbehagen ein Begehren nennen, da dieses das aus dem Mangel eines fehlenden Gutes entstehende Unbehagen ist. Alle körperlichen Schmerzen jeder Art und alle Unruhe der Seele ist ein Unbehagen, und damit verbindet sich allemal ein dem Schmerze oder dem Unbehagen gleiches Begehren, von welchem man es kaum unterscheiden kann. Denn da das Begehren nur das Unbehagen über den Mangel eines abwesenden Gutes in Beziehung auf einen gefühlten Schmerz ist, so ist das Behagen jenes abwesende Gut, und so lange dieses Behagen nicht erreicht ist, kann man es Begehren nennen, da jeder Schmerz den Wunsch erweckt, davon befreit zu sein, wobei dieses Begehren so stark ist als der Schmerz und sich von ihm nicht trennen läßt. Neben diesem Begehren nach

der Erleichterung von Schmerz besteht das andere nach dem abwesenden Gut, und auch hierbei sind das Unbehagen und das Begehren sich gleich. So stark man nach dem abwesenden Gut verlangt, so stark hat man deshalb Schmerzen. Ist jemand vollkommen mit seinem gegenwärtigen Zustand zufrieden, d. h. ist er völlig frei von jedem Unbehagen, welche andere Anstrengung, welches andere Handeln und Wollen ist da bei ihm vorhanden als nur das, darin zu verharren? Ist er bei seiner Armut zufrieden und empfindet dabei kein Unbehagen, so wird selbst das größte bejahende Gut trotz der Kenntnis desselben den Willen so lange nicht bestimmen, als das ihm entsprechende Begehren kein Unbehagen über dessen Mangel erweckt. Die Beseitigung des Unbehagens ist demnach der erste Schritt zum Glück. Ein anderer Grund, weshalb allein das Unbehagen den Willen bestimmt, ist auch noch der, daß es allein gegenwärtig ist und natürlich das Abwesende da nicht wirken kann, wo es nicht ist. Die Betrachtung des entfernten Gutes genügt nicht; solange die bloße Vorstellung irgend eines Guts in der Seele ist, bleibt sie wie andere nur Gegenstand unthätiger Betrachtung, aber wirkt nicht auf das Wollen und treibt nicht zur That.

Um die verschiedenen und entgegengesetzten Wege zu erklären, welche die Menschen einschlagen, trotzdem daß alle nach dem Glück streben, muß man untersuchen, woher die verschiedenen Unbehagen entstehen, welche den Entschluß bei den von dem Willen abhängenden Handeln bestimmen.

Erstens kommen manche von Ursachen, die man nicht in seiner Gewalt hat, wie von *körperlichen Schmerzen*, welche aus Mangel, aus Krankheit, oder äußerlichen Beschädigungen, wie die Folter u. s. w. entstehen. Sind diese Schmerzen gegenwärtig und heftig, so bestimmen sie den Willen mit Macht und entfernen den Lebenslauf von der Tugend, Frömmigkeit und Religion und allem, was vorher als zum Glück führend erachtet worden ist. Anderes Unbehagen kommt von dem Verlangen nach einem *fehlenden Gute*. Dergleichen Verlangen steht allemal in Verhältnis zu diesem fehlenden Gute und hängt von dem *Urteil* ab, was man fällt und von der *Neigung*, die man dazu hat; in beiden kann man, und zwar durch

eigene Schuld, fehlgreifen. Wenn man daher des Menschen falsches Urteil über die Dinge, die das Glück ausmachen, ändert, indem man ihm zeigt, daß Tugend und Religion zu seinem Glück nötig seien und ihn die verschiedenen Zustände des vollkommenen Glückes und Elendes sehen läßt, welche alle Menschen in jenem Leben nach ihrem Betragen hier erwarten, bei dem werden die Schätzungen des Guten und Übeln, die seine Wahl bestimmen, wesentlich geändert werden. Denn nichts in diesem Leben kann mit dem endlosen Glück oder ausgesuchten Elend der unsterblichen Seele in jener Welt verglichen werden; seine Handlungen werden sich dann nicht nach den vergänglichen Freuden und Schmerzen, die sie hier begleiten, bestimmen, sondern nach dem vollkommenen und dauernden Glück, zu dessen Gewinnung sie beitragen. Grade darin besteht die Freiheit vernünftiger Wesen, daß man in seinem steten Streben und beharrlichen Aufsuchen des wahren Glückes dieses Streben in einzelnen Fällen so lange hemmen kann, bis man sich vorgesehen und unterrichtet hat, ob das besondere hier aufgefaßte und begehrte Ding auf dem Wege zu dem Hauptziele liege und einen wirklichen Teil des höchsten Gutes bilde; denn das natürliche Streben und Begehren nach Glück gilt als eine Pflicht und als Beweggrund, sich gegen Miß- und Fehlgriffe vorzusehen; es nötigt zur Vorsicht, Überlegung und Aufmerksamkeit bei Leitung des einzelnen Handelns, wodurch jenes Glück erreicht werden soll. Dieselbe Notwendigkeit, welche zur Verfolgung der wahren Seligkeit nötigt, führt auch mit derselben Gewalt zur Hemmung, Betrachtung und Untersuchung der einzelnen Begehren, damit ihre Befriedigung nicht der wahren Glückseligkeit entgegentrete und davon ableite. Dies dürfte das größte Vorrecht endlicher vernünftiger Wesen sein. —

Diese ethischen und psychologischen Ansichten Lockes bilden die Grundlage seiner pädagogischen Gedanken, welche wiederum nichts anderes sind, als die praktische Anwendung jener Ansichten.

Während Locke heftig gegen die Annahme von angeborenen Vorstellungen und Grundsätzen polemisiert, erkennt er nur den einen Grundsatz als angeboren an, welcher den Menschen das Glück

begehren und das Unglück verabscheuen heißt. Ist dies demnach das Ziel aller vernünftigen Wesen, so muß es auch zugleich dasjenige der Pädagogik sein. Als Hindernisse, welche das Glück nur schwer oder gar nicht erreichen lassen, wird 1. das körperliche Unbehagen, 2. das falsche Urteil angeführt. Die Aufgabe der Pädagogik kann daher nur darin bestehen, diese Hindernisse zu beseitigen oder doch wenigstens möglichst unwirksam zu machen. Hieraus ergiebt sich unmittelbar ihre Zweiteilung 1. in physische und 2. in psychische Erziehung.

1. Die physische Erziehung. — Körperliches Unbehagen kann nur dann stattfinden, wenn der Körper nicht gesund ist; ein gesunder Leib vermag alle Mühseligkeiten und Beschwerden zu ertragen und fühlt sich daher auch zufrieden und glücklich. Gesund wird aber der Körper erhalten durch Abhärtung, die wiederum nur durch Übung und Gewöhnung erzielt werden kann. Daher sind Leibesübungen aller Art mit den Kindern vorzunehmen, wodurch der Körper gefestigt wird. Jedoch darf der Körper nicht also gepflegt werden, daß er geil werde; im Gegenteil ist er in Einfachheit und Mäßigkeit zu üben, denn nur derjenige ist zufrieden und folglich auch glücklich, welcher wenig bedarf.

2. Die psychische Erziehung. — Wie die Gesundheit des Körpers durch die Gewöhnung erhalten wird, so fordert Locke auch zur Erhaltung der Gesundheit der Seele aufs nachdrücklichste die stete Gewöhnung an das Gute, wodurch sich nach und nach ein Charakter herausbildet, der stark genug ist, nichts zu thun, was der Würde des Menschen nicht entspricht. Übung und Erfahrung ist richtiger als Worte und Raisonnement. Hängt die Wertschätzung der Dinge von der Neigung und dem Urteil ab, so muß die Bildung des Charakters die falsche Neigung, die Bildung des Geistes das falsche Urteil verhüten.

Da die Kindesseele gleich einer unbeschriebenen Tafel ist und ihr alle Vorstellungen und Begriffe erst zugeführt werden müssen, so erfordert die intellektuelle Bildung vom frühesten Alter an die größte Sorgfalt. Zunächst gewinnt die Seele sinnliche Vorstellungen, weshalb die Erziehung in zweckentsprechender Weise sinnliche Dinge

zur Anſchauung zu bringen hat; auch hier iſt Erfahrung mehr wert als Worte. Die richtige ſinnliche Wahrnehmung wird durch normale Sinne bedingt, ſo daß alſo die Geſundheit des Körpers die erſte Vorbedingung für die richtige Entwickelung des Geiſtes iſt. Die ſinnlichen Vorſtellungen bilden die Grundlage der Reflexion, aus welchen beiden ſich die zuſammengeſetzten Vorſtellungen ergeben. Hierdurch ſind genugſam der intellektuellen Ausbildung die Wege vorgeſchrieben, welche ſicher zum Ziele des Unterrichts, zur richtigen Wertſchätzung und zur klaren Beurteilung der Dinge, führen.

§ 2.

Kant.

Der Fundamentalsatz der Lockeschen Philosophie, daß dem Menschen keinerlei Begriffe oder Vorstellungen angeboren seien, sondern unser gesamtes Wissen lediglich auf den sinnlichen Wahrnehmungen und auf der Reflexion beruhe, ließ die objektive Gültigkeit des menschlichen Wissens zum wenigsten zweifelhaft erscheinen. Bei der Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit unserer Sinne können auch die durch sie erzeugten Wahrnehmungen nicht adäquate Abbilder der Dinge außer uns sein, sowie auch die in der Reflexion gemachten Selbstwahrnehmungen der Möglichkeit einer gleichen Täuschung unterworfen sind. In richtiger Konsequenz seiner Behauptung gesteht daher auch Locke zu, daß Gott es nicht gewollt zu haben scheint, daß wir eine vollkommene klare und entsprechende Erkenntnis der Dinge haben sollen; vielleicht übersteigt dies die Fassungskraft eines endlichen Wesens. Wir sind mit Vermögen (wenn auch schwach und stumpf) versehen, um so viel in den Geschöpfen zu erkennen, als nötig, um uns zu dem Schöpfer und der Kenntnis unserer Pflichten zu führen, und wir haben die hinreichenden Fähigkeiten für das, was das Leben verlangt; dies ist unser Geschäft in dieser Welt.

Obgleich Locke hiermit die Möglichkeit einer vollkommenen Erkenntnis leugnet, so erkennt er dennoch wenigstens eine partielle an, die dem Menschen genügen müsse und auch könne. Wird aber unserm Wissen in seinen letzten Fundamenten jede absolute Gewißheit abgesprochen, so ist damit dem Zweifel überall Thür und Thor geöffnet, gegen welchen eine unvollkommene Erkenntnis nicht zu schützen vermag.

Es muß daher dem englischen Philosophen Hume (1711—1776) immerhin als ein Verdienst angerechnet werden, daß er dieses trügerische Bollwerk als solches erkannte und mit schonungsloser Hand niederriß, wenn auch seine Philosophie in dem Zweifel an dem Dasein der objektiven Welt, Gottes und sogar unserer Selbst ihr Ende fand.

Angeregt durch den englischen Skepticismus und insbesondere von Hume in seinem dogmatischen Schlummer unterbrochen, unternahm es Kant von neuem wieder, die Grenzen unsers Erkenntnisvermögens der eingehendsten Kritik zu unterwerfen und die Vernunft bei ihren gerechten Ansprüchen zu sichern, dagegen aber ihre grundlosen Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren eigenen ewigen und unwandelbaren Gesetzen zurückzuweisen. Seine Kritik sollte die des Vernunftvermögens überhaupt sein, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen desselben, alles aber aus Principien.

Das Princip der Methode seiner Untersuchung giebt er also an: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie ausgegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe.“

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 in Königsberg geboren. Nachdem er daselbst seit 1740 Theologie, Philosophie und Mathematik studiert hatte, wurde er in verschiedenen Familien der Provinz Ostpreußen Hauslehrer, bis er sich 1755 als Docent der Philosophie und Mathematik an der Universität seiner Vaterstadt habilitierte. Erst 1770 wurde Kant zum ordentlichen Professor ernannt, da ihm wiederholt jüngere und unbedeutende Kräfte vorgezogen wurden. Nach einem an äußerlicher Abwechselung armen Leben starb er unverheiratet im Jahre 1804. Seine Hauptwerke sind: Kritik der reinen Vernunft, 1781. Kritik der praktischen Vernunft, 1788. Kritik der Urteilskraft, 1790. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793. Kants Schrift über Pädagogik wurde zuerst von F. Th. Rink 1803 herausgegeben. —

Alle unsere Erkenntnis hebt mit der Erfahrung an, entspringt jedoch darum noch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es kann wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch sinnliche Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen aus sich selbst hergiebt. Es ist daher die Frage, ob es eine von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnis gebe. Man nennt solche, schlechterdings von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnisse a priori und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben. Das Vermögen, welches die Principien der Erkenntnis a priori enthält, ist die Vernunft.

Andrerseits gliedern sich die Erkenntnisse oder Urteile in analytische und synthetische. In allen Urteilen nämlich, worin das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird, ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in A enthalten ist: oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Jenes Urteil ist analytisch, dieses synthetisch.*)

*) Analytisch und synthetisch ist von dem gewöhnlichen Gebrauche zu unterscheiden, welches mit jenem die Methode des das Gegebene zergliedernden

Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, heißen synthetische Urteile. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die andern Erweiterungsurteile heißen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon gedacht waren, wogegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. Bei synthetischen Urteilen a priori kann sich der Verstand nicht auf Erfahrung berufen, indem er das Prädikat B als ein ihm bis dahin unbekanntes x notwendig mit dem Subjekt A verbindet. Es fragt sich daher: ist der Verstand berechtigt, etwas als Prädikat mit einem fremden Begriff als Subjekt zu verbinden, abgesehen von aller Erfahrung? — oder: sind synthetische Urteile a priori möglich? Von der Beantwortung dieser Frage hängt alle Spekulation, alle Metaphysik ab. Solche Urteile sind aber in der That in der Mathematik und Naturwissenschaft vorhanden, der Tendenz nach in der Metaphysik.

Da die menschliche Erkenntnis zwei Quellen hat, die Sinnlichkeit und den Verstand, so enthält die Elementarlehre die transscendentale*) Sinnenlehre oder die Ästhetik und die transscendentale Verstandeslehre oder die Logik.

1. Die transscendentale Ästhetik. — Ein Gegenstand wird uns nur dadurch gegeben, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziert. Die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit; durch

Fortgangs zur Erkenntnis der Bedingungen und endlich der Principien bezeichnet, und mit diesem die umgekehrte Methode; hierfür will Kant regressiv und progressiv gebraucht wissen.

*) Transscendental ist unsre Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll; transscendent ist diejenige Erkenntnis, welche über die Erfahrung hinausgeht.

sie allein erhalten wir Anschauungen, durch den Verstand werden die Gegenstände gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Jene beziehen sich unmittelbar, diese mittelbar auf die Gegenstände. Die beiden Urquellen unserer Erkenntnis sind demnach Sinnlichkeit und Verstand.

Die empirische Anschauung bezieht sich auf den Gegenstand durch Empfindung, die reine Anschauung beruht nicht auf Empfindung. Gegenstand der empirischen Anschauung ist die Erscheinung (Phänomen), in welcher das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, Form der Erscheinung ist. Da durch die Form erst Empfindung möglich wird, so muß sie ihr vorangehen, also eine Vorstellung a priori sein. Demnach ist die Form der Sinnlichkeit, die die empirische Anschauung erst möglich macht, selbst reine Anschauung a priori; hieraus eben erklärt sich die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori in den Wissenschaften, welche die Form der Sinnlichkeit zum Objekte haben, wie die Mathematik und Naturwissenschaften. Rein sind alle Vorstellungen, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird.

Die Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori ist die transscendentale Ästhetik.

Es giebt nun zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntnis a priori, nämlich Raum und Zeit. Vermittelst des äußeren Sinnes stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegeneinander bestimmt oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen innern Zustand anschaut, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird.

Da Raum und Zeit 1. keine empirischen Begriffe, die von irgend einer Erfahrung abgezogen worden, 2. notwendige Vorstellungen

sind, die allen Anschauungen zum Grunde liegen, 3. alle Axiome von Raum und Zeit apodiktische Gewißheit mit sich führen, die aus der Erfahrung nicht gezogen werden können, — so sind *Raum und Zeit reine Anschauungen a priori*. Beide zusammengenommen sind reine Formen aller sinnlichen Anschauung und machen dadurch synthetische Sätze a priori möglich. Aber diese beiden Erkenntnisquellen a priori bestimmen sich eben dadurch, daß sie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit sind, ihre Grenzen, nämlich daß sie bloß auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen. Jene allein sind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus, wenn man hinausgeht, weiter kein objektiver Gebrauch derselben stattfindet. Diese Realität des Raumes und der Zeit läßt die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet; denn wir sind derselben ebenso gewiß, ob diese Formen den Dingen an sich selbst oder nur unserer Anschauung dieser Dinge notwendigerweise anhangen.

In Ansehung der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntnis wissen wir demnach, daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung ist; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen; und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle die Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtnis mit den *Gegenständen an sich* und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns *gänzlich unbekannt*. Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrzunehmen; mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung, erkennen und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserm Erkenntnis, was da macht, daß sie Erkenntnis a posteriori, d. h. empirische Anschauung heißt. Jene hängen unserer Sinnlichkeit

schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein.

2. Die transscendentale Logik. — Die allgemeine Logik abstrahiert von allem Inhalt der Erkenntnis, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse aufeinander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Die transscendentale Logik dagegen abstrahiert nicht von allem Inhalt der Erkenntnis; sie geht auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann. Transscendental heißt sie, weil sie es eben bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied. Der Teil der transscendentalen Logik aber, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist A die transscendentale Analytik, während B die transscendentale Dialektik eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs ist, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloß durch transscendentale Grundsätze zu erreichen vermeint, zur bloßen Beurteilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerk herabzusetzen.

A. Die transscendentale Analytik besteht wieder aus zwei Teilen, deren einer a) die Begriffe, b) die Grundsätze des reinen Verstandes enthält.

a) Die Analytik der Begriffe ist die Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein als ihrem Geburtsorte aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren.

Ist die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauung, so ist der Verstand das Vermögen der Begriffe, wodurch verschiedene Vor-

stellungen unter einer gemeinschaftlichen zu einer Einheit geordnet werden. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt; er kann mithin auch als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden. Demnach können die Funktionen des Verstandes insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen beständig darstellen kann.

Wenn wir nun von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren und nur auf die bloße Verstandesform darin achtgeben, so finden wir, daß die Funktion des Denkens unter folgende vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält:

1. Quantität des Urteils.	2. Qualität.
Allgemeine	Bejahende
Besondere	Verneinende
Einzelne.	Unendliche.
3. Relation.	4. Modalität.
Kategorische	Problematische
Hypothetische	Assertorische
Disjunktive.	Apodiktische.

Es entspringen nun gerade so viel reine Verstandesbegriffe oder Kategorieen, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in jener Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab; denn der Verstand ist durch dieselben völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen.

Die Kategorieen

1. der Quantität.	2. der Qualität.
Einheit	Realität
Vielheit	Negation
Allheit	Limitation
3. der Relation.	4. der Modalität.
der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)	Möglichkeit — Unmöglichkeit
der Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)	Dasein — Nichtsein
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen den Handelnden und Leidenden)	Notwendigkeit — Zufälligkeit.

Hier zeigt sich aber eine Schwierigkeit, die im Felde der Sinnlichkeit nicht stattfindet, wie nämlich *subjektive Bedingungen* des Denkens sollten *objektive Gültigkeit* haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben. Hierauf ist die Antwort, daß es zwei Bedingungen giebt, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist: erstlich Anschauung, dadurch derselbe als Erscheinung gegeben wird, zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist klar, daß jene Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, den Objekten der Form nach a priori im Gemüt zum Grunde liegen. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen notwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschaut und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn alsdann ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendigerweise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als Objekt der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint; demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen; folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorieen als Begriffe a priori darauf beruhen, daß *durch sie allein Erfahrung* (der Form des Denkens nach) *möglich* sei. Denn alsdann beziehen sie sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Die subjektive Quelle, welches die Grundlage a priori der Möglichkeit aller Erfahrung ausmacht, sind die Vermögen oder Fähigkeiten der Seele. Die erste dieser Fähigkeiten ist die Einbildungskraft oder die *Synthesis der Apprehension* in der Anschauung, d. i. die Fähigkeit, das Mannigfaltige wahrzunehmen, sowie auch in

ein Bild zusammenzufassen; die Synthesis der Reproduktion in der Einbildung ist die Fähigkeit, bei dem Zusammenfassen der einen Vorstellung mit einer folgenden die erste Vorstellung zu reproduzieren und im Gedächtnis zu behalten, denn nur dann ist Zusammenfassung möglich. Das Bewußtsein vereinigt durch die Apperception jene Synthesis der Apprehension und Reproduktion in eine Vorstellung; dies ist die Synthesis der Rekognition im Begriff. Diese Synthesis ist das empirische Bewußtsein unserer Identität, welches aber wandelbar ist; daher muß auch ein unwandelbares, notwendiges Selbstbewußtsein a priori vor aller Empfindung zu Grunde liegen, welches das empirische erst bedingt; dies ist die transscendentale Apperception, auf der zuoberst die Einheit der Verknüpfung unserer mannigfaltigen Vorstellungen oder die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Diese Regeln und Gesetze setzen aber reine Verstandesbegriffe a priori voraus, und das, was alle Erkenntnis (als Inhalt, Objekt) erst möglich macht, heißt die Form aller Erfahrungserkenntnis oder die Kategorieen. Da nun die Kategorieen zu allen Erscheinungen in notwendiger Beziehung stehen und erst die Erfahrung bedingen, so ist die Art, wie sich die reinen Verstandesbegriffe a priori auf Gegenstände beziehen, d. i. objektive Realität haben (doch nur für uns, weil notwendig, objektiv) oder ihre Deduktion bewiesen.

b) Die Analytik der Grundsätze. In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig sein, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird; denn das bedeutet der Ausdruck, ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten. Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun diese Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird, diese, z. B.

die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sei in der Erscheinung enthalten?

Es ist daher klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht), sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.

Das Schema ist aber kein bestimmtes Bild ebensowenig als „Dreieck", sondern reines Produkt der Einbildungskraft. Die transscendentale Zeitbestimmung für die einzelnen Kategorieen sind: 1. für die Quantität: die Zahl, 2. Qualität: Zeitinhalt, 3. Relation: Zeitordnung: 4. Modalität: Zeitbegriff.

Mit jeder Kategorie und ihrem Schema ist also eine besondere Art verbunden, die Erscheinungen unter eine allgemein gültige Form des Verstandes, durch welche Einheit und Erkenntnis zustande kommt, zu subsumieren. Von jeder Kategorie aus ergeben sich somit Grundsätze der Verstandeserkenntnis, a priorische Regeln, denen wir die Erscheinungen unterstellen, um sie zur Erfahrungserkenntnis zu erheben. Der oberste Grundsatz aller analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruches: keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht; denn jedes Urteil, welches sich selbst

widerspricht, hebt sich auf. Allein für synthetische Urteile ist dies noch kein hinreichendes Princip. So ist z. B. weder in dem Satze: „der Mensch ist jung," noch „der Mensch ist alt" der geringste Widerspruch, weil hier der Begriff des Prädikats im Begriff des Subjekts gar nicht enthalten ist. Das Princip der synthetischen Urteile dagegen ist: keine Verknüpfung reiner Begriffe hat objektive Gültigkeit, als insofern durch sie ein Erfahrungsurteil entsteht. Also sind die synthetischen Grundsätze nichts anderes, als die Grundsätze von der Möglichkeit der Erfahrung. Diese allgemeinen Grundsätze enthält die reine Naturwissenschaft oder die Physiologie. Sie subsumiert alle Erscheinungen nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung unter reine Verstandesbegriffe und erzeugt so synthetische Sätze a priori, welche die Erscheinungen auf eine notwendige Art verknüpfen und so ein Natursystem ausmachen. Demnach liegt die oberste Gesetzgebung der Natur in unserm Verstande, und nicht schöpft er seine Gesetze a priori aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

Die Tafel der Kategorieen giebt uns nun die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil diese doch nichts anderes, als Regeln des objektiven Gebrauchs der ersteren sind. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind demnach diese:

1. (Quantität.) Axiom der Anschauung: alle Anschauungen sind extensive Größen.
2. (Qualität.) Anticipation der Wahrnehmung: in allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.
3. (Relation.) Analogie*) der Erfahrung: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

*) In der Philosophie ist die Analogie nicht, wie in der Mathematik, die Gleichheit zweier quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden.

a) Erste Analogie. Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

b) Zweite Analogie. Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

c) Dritte Analogie. Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

4. (Modalität.) Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt:

a) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

b) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

c) Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.

Diese Grundsätze des reinen Verstandes enthalten nichts, als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung. Daher darf also der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen anderen als empirischen, niemals aber einen transscendentalen Gebrauch machen. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist aber dieser, daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische, wenn er bloß auf Erscheinungen d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung bezogen wird.

Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat, daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist (Noumenon), kein Gegenstand der Erscheinung (Phaenomenon) sein kann, daß er die Schranken

der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart abstrahieren, so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung. Da also die intellektuelle Anschauung schlechterdings außer unserm Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorieen keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen.

B. Die transscendentale Dialektik. Die Analytik bewies, daß die Anwendung der Kategorieen auf Gegenstände außerhalb der Erfahrung nur Täuschung und Schein hervorbringt; indessen ist dieser Schein der Vernunft ebenso notwendig, als dem Auge die optische Täuschung. Denn es ist der Vernunft eigen, in der Verknüpfung ihrer Erkenntnisse Vollständigkeit zu suchen, zu dem Bedingten das Unbedingte, was aber nicht Gegenstand der Erfahrung ist. Die Aufgabe der Dialektik ist es nun, jenen Schein zum Bewußtsein zu bringen.

Die Dialektik behandelt a) die Paralogismen, b) die Antinomieen, c) das Ideal der reinen Vernunft.

a) Die Paralogismen der reinen Vernunft. Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Ist der Verstand das Vermögen der Regeln, so ist die Vernunft das der Principien, d. i. synthetischer Erkenntnisse aus Begriffen. Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln

unter Principien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann. Und endlich giebt der Verstand Erkenntnisse durch Urteile, die Vernunft aber durch Schlüsse.

Da nun die Vernunft die Begriffe des Verstandes nur verarbeitet, so muß sie zwar subjektive und logische Gültigkeit haben, aber nicht auch objektive. Es ist daher die Frage, ob die reine Vernunft a priori dennoch objektiv gültige synthetische Grundsätze enthalte. Gäbe es solche, so müßten 1. diese von den synthetischen Grundsätzen des Verstandes wesentlich verschieden sein, da Vernunft- und Verstandeseinheit gänzlich verschieden ist; 2. müßte man den obersten Grundsatz der Vernunft: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, das Unbedingte, gegeben," auch als objektiv gültig ansehen. Es würde jener dann auf ein neues Feld von Begriffen und Grundsätzen führen, wovon der Verstand nichts weiß. Dies sind die Ideeen, d. i. Begriffe von der absoluten Totalität der Bedingungen, oder vom Unbedingten, insofern es den Grund von der Verknüpfung des Bedingten enthält. Eine Idee ist also dem Objekte nach sehr viel und nicht willkürlich erdichtet, von völlig subjektiver Realität, allein in betreff der Erkenntnis ihres Gegenstandes sehr wenig, ein Problem ohne Auflösung, weil in concreto nie gegeben.

Da es nur drei Arten von dialektischen Schlüssen giebt, die sich auf die dreierlei Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kann, so giebt es auch nur drei Klassen von Ideeen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

1. In dem Vernunftschlusse der ersten Klasse schließe ich von dem transscendentalen Begriffe des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit des Subjekts selber, von

welchem ich auf dieſe Weiſe gar keinen Begriff habe. Dieſer Schluß iſt der Paralogismus und führt zur pſychologiſchen Idee.

2. Die zweite Klaſſe läßt mich daraus, daß ich von der unbedingten ſynthetiſchen Einheit der Reihe auf einer Seite jederzeit einen ſich ſelbſt widerſprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenſtehenden Einheit ſchließen, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Der Zuſtand der Vernunft hierbei heiße die Antinomie derſelben; ſie führt zur kosmologiſchen Idee.

3. Die dritte Klaſſe ſchließt von der Totalität der Bedingungen, Gegenſtände überhaupt, ſofern ſie mir gegeben werden können, zu denken, auf die abſolute ſynthetiſche Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transſcendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Weſen aller Weſen, welches ich durch einen transſcendentalen Begriff noch weniger kenne, und von deſſen unbedingter Notwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Dies iſt das Ideal der reinen Vernunft, welches die theologiſche Idee ergiebt.

Bei der pſychologiſchen Idee begeht die Vernunft einen einfachen Fehlſchluß, bei der kosmologiſchen wird ſie zu widerſtreitenden Behauptungen hingetrieben, bei der theologiſchen treibt ſie ſich in einem leeren Ideal herum.

Die rationale Pſychologie ſucht aus dem Satze: „Ich denke“ zu beweiſen, daß die Seele eine Subſtanz, und zwar als Gegenſtand des innern Sinnes immateriell, als einfache Subſtanz inkorruptibel, als intellektuelle Subſtanz identiſch mit ſich und Perſon ſowie auch unſterblich ſei. Nun erkenne ich aber nicht dadurch, daß ich bloß denke, irgend ein Objekt, ſondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anſchauung in Abſicht auf die Einheit des Bewußtſeins, darin alles Denken beſteht, beſtimme, kann ich irgend einen Gegenſtand erkennen. Alſo erkenne ich mich nicht ſelbſt dadurch, daß ich mir meiner als denkend bewußt bin, ſondern wenn ich mir der Anſchauung meiner ſelbſt als in Anſehung der Funktion meines Denkens beſtimmt bewußt bin. Alle Modi des Selbſtbewußtſeins im Denken an ſich ſind daher noch keine Verſtandesbegriffe von Objekten (Kategorieen),

ſondern bloße logiſche Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenſtand, mithin mich ſelbſt auch nicht als Gegenſtand zu erkennen geben.

Im beſondern aber iſt 1., daß ich, der ich denke, im Denken immer nur als *Subjekt* und als etwas, das nicht bloß wie ein Prädikat dem Denken anhänge, gelten müſſe, ein apodiktiſcher und ſelbſt identiſcher Satz. 2. Daß das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken ein *Singular* ſei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöſt werden kann, mithin ein logiſch einfaches Subjekt bezeichne, liegt ſchon im Begriffe des Denkens, iſt folglich ein analytiſcher Satz; aber das bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Subſtanz ſei, welches ein ſynthetiſcher Satz ſein würde. 3. Der Satz der *Identität* meiner ſelbſt bei allem Mannigfaltigen, deſſen ich mir bewußt bin, iſt ein ebenſowohl in den Begriffen ſelbſt liegender, mithin analytiſcher Satz; aber dieſe Identität des Subjekts, deren ich mir in allen ſeinen Vorſtellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anſchauung desſelben, dadurch es als Objekt gegeben iſt, kann alſo auch nicht die Identität der Perſon bedeuten. 4. Ich unterſcheide meine eigene Exiſtenz als eines denkenden Weſens von *andern Dingen* außer mir (wozu auch mein Körper gehört), iſt ebenſowohl ein analytiſcher Satz; denn andere Dinge ſind ſolche, die ich als von mir unterſchieden denke. Aber ob dieſes Bewußtſein meiner ſelbſt ohne Dinge außer mir gar möglich ſei, weiß ich dadurch gar nicht. Wie es vielfach geſchieht, wird auch in dieſen Beweiſen die logiſche Erörterung des Denkens fälſchlich für eine metaphyſiſche Beſtimmung des Objekts gehalten.

Die Schwierigkeit, die *Gemeinſchaft der Seele mit dem Körper* zu erklären, beſteht in der vorausgeſetzten Ungleichartigkeit des Gegenſtandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenſtänden äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, dieſen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anſchauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenſtänden hierin ſich nicht innerlich, ſondern nur ſofern eines dem andern äußerlich *erſcheint*, voneinander unterſcheiden, mithin das, was der Erſcheinung der Materie als Ding an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, vielleicht ſo ungleichartig nicht ſein dürfte, ſo verſchwindet die Schwierigkeit, und es bleibt

keine andere übrig als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz außer dem Felde der Psychologie und ohne allen Zweifel auch außer dem Felde aller menschlichen Erkenntnis liegt.

Die verschiedenen Ansichten über das Verhältnis von Geist und Materie sind folgende:

Der empirische Realismus behauptet das Dasein äußerer Erscheinungen, der empirische Idealismus leugnet es; der transscendentale Realismus sieht die Erscheinungen als Dinge an sich an, die unabhängig von uns existieren, der transscendentale Idealismus sieht die Dinge als Vorstellungen in uns an, und Raum und Zeit als Formen unserer Anschauung. Der Dualismus behauptet das Dasein denkender Wesen und der Materie, der Spiritualismus die Einheit und Persönlichkeit der Seele, der Materialismus hält die Seele für Materie.

Der transscendentale Idealismus ist nach der bisherigen Verknüpfung der richtige Standpunkt.

b) Die Antinomieen der reinen Vernunft. Die zweite Art der dialektischen Schlüsse machte die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte, indem sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fordert. Also giebt es so viele kosmologische Ideeen, als es nach der Tabelle der reinen Verstandesbegriffe verschiedene Reihen von Bedingungen der Erscheinungen giebt. Demnach fordert die Vernunft die absolute Vollständigkeit 1. der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen (Quantität), 2. der Teilung eines gegebenen Ganzen (Qualität), 3. der Entstehung einer Erscheinung überhaupt (Relation), 4. der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung (Modalität).

Hierauf beruhen die vier Antinomieen.

1. Antinomie. Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen. —

Antitheſis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raum, ſondern iſt ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raumes unendlich.

2. Antinomie. Theſis: Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Teilen, und es exiſtiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt.

3. Antinomie. Theſis: Die Kauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſamt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Kauſalität durch Freiheit zur Erklärung derſelben anzunehmen notwendig.

4. Antinomie. Theſis: Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Urſache ein ſchlechthin notwendiges Weſen iſt.

Die Antitheſis behauptet überall das Gegenteil der Theſis. Der Beweis wird ſtets indirekt geführt. So lautet z. B. der Beweis der erſten Theſis: Andernfalls wäre bereits eine Ewigkeit, eine unendliche Reihe abgelaufen; dieſe kann aber nie vollendet ſein, ſonſt wäre ſie nicht unendlich. Ähnlich der Raum; der Beweis der Antitheſis dagegen: Andernfalls ginge eine leere Zeit vorher, in der aber nichts entſtehen kann, weil alle ihre Teile ſich in nichts unterſcheiden dürfen.

Die Löſung der beiden erſten Antinomieen beruht darauf, daß die Welt als intelligible (Noumenon) überhaupt weder räumlich noch zeitlich iſt; in Bezug auf die beiden letzten Antinomieen iſt die Theſis für die intelligible, die Antitheſis für die phänomenale Welt richtig.

c) Das Ideal der reinen Vernunft. Die beſondere Möglichkeit eines jeden Dinges ſetzt den Inbegriff der geſamten Möglichkeit voraus. Wollen wir demnach ein Ding vollſtändig erkennen, ſo müſſen wir jenen Inbegriff kennen und es dadurch beſtimmen. Auf dieſe Weiſe bildet ſich die Vernunft den Begriff von einem Weſen, das alle Realität beſitzt und daher der urſprüngliche Grund von allem Möglichen iſt; als ſolches enthält es eben die Data zur beſondern Möglichkeit jedes Dinges. Es iſt aber auch durch dieſen Allbeſitz der Realität der Begriff eines Dinges an ſich ſelbſt als durchgängig beſtimmt vorgeſtellt, und der Begriff eines entis realissimi

ist der Begriff eines einzelnen Wesens. Also ist es ein transscendentales Ideal, welches das Urbild aller Dinge ist, die insgesamt als mangelhafte Kopieen den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen. Wir nennen dieses Urbild das höchste Wesen, sofern es keines über sich hat, und das Wesen aller Wesen, sofern alles als bedingt unter ihm steht, oder auch Gott.

Da dieser Begriff von der Vernunft nur gebildet wird, um den Verstandeserkenntnissen Vollständigkeit zu verschaffen, und also nur subjektive Notwendigkeit hat, so hat die Vernunft eigentlich kein Recht, diese Idee zu hypostasieren oder gar zu personifizieren und ihre objektive Realität zuzuschreiben. Daher müssen auch alle metaphysischen Beweise nur auf dialektischem Schein beruhen, und die Vernunft spannt vergeblich ihre Flügel aus, um durch die bloße Macht der Spekulation über die Sinnenwelt hinauszukommen. Solcher Beweise kann es aber nur folgende drei geben:

1. Alle Wege nämlich, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf, — der physikotheologische Beweis; oder sie legen
2. nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Dasein empirisch zum Grunde, — der kosmologische Beweis; oder sie abstrahieren
3. von aller Erfahrung und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache, — der ontologische Beweis.

1. Der ontologische Beweis erschließt die notwendige Existenz Gottes daraus, daß wir uns unter „Gott" dasjenige vorstellen, als welches nichts Höheres gedacht werden kann. Demjenigen Wesen aber, welches wir uns als das höchste vorstellen, muß notwendig auch das Prädikat des Seins zugesprochen werden, weil andernfalls

jenes Wesen nicht das höchste wäre, da ihm das Sein fehlte. Es muß mithin jenes höchste Wesen oder Gott auch wirklich existieren.

Jedoch ist die unbedingte Notwendigkeit des Urteils nicht auch eine absolute Notwendigkeit der Sache, sondern nur eine bedingte. So sagt z. B. der Satz, der wie jeder Satz der Geometrie schlechthin notwendig ist, daß ein Triangel drei Winkel habe, nicht, daß drei Winkel schlechterdings notwendig seien, sondern: unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist, sind auch drei Winkel notwendigerweise da. Wenn ich in einem solchen identischen Urteile das Prädikat aufhebe und das Subjekt behalte, so entspringt allerdings ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch, denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch.

Geradeso ist es mit dem Begriff eines absolut notwendigen Wesens bewandt. Gott ist allmächtig, das ist ein notwendiges Urteil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen, setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben, denn sie sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch. Das „ist" ist nur logische Kopula, welche den Inhalt des Subjekts nicht bereichert. Daher sind auch z. B. 100 wirkliche Thaler um nichts mehr als 100 gedachte; nur für meinen Vermögenszustand macht beides einen Unterschied.

2. Der kosmologische Beweis lautet: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst, also existiert ein absolut notwendiges Wesen. Da aber dieses nur durch den Begriff des allerrealsten Wesens gedacht werden kann, so existiert notwendig ein höchstes Wesen. Wäre aber diese Behauptung richtig, so müßte sie sich auch umkehren lassen, wenigstens per accidens: einige allerrealste Wesen

sind zugleich schlechthin notwendige Wesen. Nun ist aber ein ens realissimum von einem andern in keinem Stücke unterschieden, und was also von einigen unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ich es auch schlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealstes Wesen ist ein notwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz bloß aus seinen Begriffen a priori bestimmt ist, so muß der bloße Begriff des realsten Wesens auch die absolute Notwendigkeit desselben bei sich führen, welches eben der ontologische Beweis behauptete.

3. Die Hauptmomente des physikotheologischen Beweises sind folgende: In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht. Da den Dingen der Welt diese zweckmäßige Anordnung fremd ist, so muß eine erhabene und weise Ursache als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt und zugleich auch das allerrealste Wesen sein. Jedoch vom Zwecke dürfen wir nur auf die Form der Welt, auf einen Weltbaumeister schließen, nicht aber auf einen Urheber der Materie, auf einen Weltschöpfer. Daher wird fälschlich der Urheber der Form zu dem der Materie gemacht (kosmolog. Bew.); seine Vollkommenheit entspricht nur der der Welt, weshalb wir noch den ontologischen Beweis bedürfen.

Wenngleich nun aber die Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauche, zum Dasein eines obersten Wesens zu gelangen, nicht zulänglich ist, so hat sie doch darin sehr großen Nutzen, die Erkenntnis desselben, im Fall sie anderswoher geschöpft werden könnte, zu berichtigen, mit sich selbst und jeder intelligiblen Absicht einstimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider sein möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen. Jene Beweise sind demnach zwar nicht konstitutiv, wohl aber regulativ.

So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideeen. Ob sie zwar in Ansehung aller drei Elemente Erkenntnisquellen a priori hat, die beim ersten Anblick die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle

Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenzen zu überfliegen, außerhalb welcher für uns nichts, als leerer Raum ist.

Ähnlich wie die „Kritik der reinen Vernunft" das reine Erkenntnisvermögen davon abhalten sollte, sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände oder gar einander widerstreitende Begriffe zu verlieren, so hat die

„Kritik der praktischen Vernunft"

die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Sie ist nicht eine Kritik der „reinen" praktischen Vernunft, weil ihr ganzes praktisches Vermögen nur in der Absicht kritisiert wird, um darzuthun, daß es eine reine praktische Vernunft gebe. Gelingt ihr dies, so bedarf sie das reine Vermögen selbst nicht zu kritisieren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen als einer bloßen Anmaßung nicht übersteige, wie es wohl mit der spekulativen geschieht. Denn wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That.

Indessen, da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntnis hier dem praktischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Einteilung einer Kritik der praktischen Vernunft dem allgemeinen Abrisse nach der der spekulativen gemäß angeordnet werden müssen. Wir werden also eine Elementarlehre und Methodenlehre derselben, in jener als dem ersten Teile eine Analytik als Regel der Wahrheit, und eine Dialektik als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urteilen der praktischen Vernunft haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabteilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft sein. Denn

in jener werden wir von Grundsätzen anfangend zu Begriffen und von diesen allererst womöglich zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bei der spekulativen Vernunft von den Sinnen anfingen und bei den Grundsätzen endigen mußten.

1. Die Analytik. Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder Maxime, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.

Alle praktischen Principien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. Alle materialen praktischen Principien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maxime als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Da aber die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört, so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form, so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise aufeinander gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten d. i. transscendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende

Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.

Da nun die Materie des praktischen Gesetzes, d. i. ein Objekt der Maxime, niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber, als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar sein muß, so muß ein freier Wille, unabhängig von der Materie des Gesetzes dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber außer der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, sofern sie in der Maxime enthalten ist, das Einzige, was einen Bestimmungsgrund des freien Willens ausmachen kann. Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen daher wechselweise aufeinander zurück.

Jene gesetzgebende Form, das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, tritt nun als ein kategorischer Imperativ auf: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

Diese praktische Regel ist unbedingt, also a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar objektiv bestimmt wird; denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht. Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte. Doch ist dieses Gesetz nicht als ein empirisches gegeben, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigt.

Alle Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbind-

lichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maxime, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können. Das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist, wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu alles überhaupt gezählt werden muß, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Das Princip der Glückseligkeit kann zwar Maxime, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Objekte machte. Denn weil dieser ihre Erkenntnis auf lauter Erfahrungsdatis beruht, so kann es wohl generelle, aber niemals universelle Regeln, die jederzeit und notwendig gültig sein müssen, geben.

Die objektive Realität des moralischen Gesetzes kann durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest. Etwas anderes aber und ganz Widersinniges tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Princips, nämlich daß es umgekehrt selbst zum Princip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die spekulative Vernunft aber wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß

die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur. Diese Art von Kreditiv des moralischen Gesetzes ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genötigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend.

Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft versteht man die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind die vom Guten und Bösen.

Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung desselben, d. i. das Begehrungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist, a priori einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet sein, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sei. Diese Erfahrung würde aber nur das Gefühl der Lust und Unlust ergeben können, und so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut oder böse ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens oder des Schmerzes unmittelbar verbunden ist. Demnach wäre gut nur das zu nennen, was ein Mittel zum Angenehmen ist, und unmittelbar Gutes würde es überall nicht geben. Ebenso verhielte es sich mit dem Bösen. Damit wäre aber die Möglichkeit praktischer Gesetze a priori geradezu ausgeschlossen. Demnach muß der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden.

Da nun die Begriffe des Guten und Bösen als Folgen der Willensbestimmung a priori auch ein reines praktisches Princip, mithin eine Kausalität der reinen Vernunft voraussetzen, so beziehen sie sich ursprünglich nicht auf Objekte, wie die Kategorieen der theoretisch

gebrauchten Vernunft, die sie vielmehr als gegeben voraussetzen, sondern sie sind insgesamt modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Kausalität, sofern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches als Gesetz der Freiheit die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich a priori als praktisch beweiset. Da indessen die Handlungen, einerseits zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibler Wesen, andrerseits aber doch auch als Begebenheiten in der Sinnenwelt zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer praktischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, um das Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, statthaben können.

Diese Kategorieen der Freiheit haben einen augenscheinlichen Vorzug vor den theoretischen der Natur, da diese nur Gedankenformen sind, diese hingegen, da sie auf die Bestimmung einer freien Willkür gehen, als praktische Elementarbegriffe statt der Form der Anschauung, die nicht in der Vernunft selbst liegt, sondern von der Sinnenwelt hergenommen werden muß, die Form eines reinen Willens in ihr, mithin dem Denkungsvermögen selbst, als gegeben zum Grunde liegen haben. Dadurch geschieht es, daß die praktischen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberste Princip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist.

Die Kategorieen der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen sind:

1. Der Quantität.

Subjektive nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums).
Objektiv, nach Principien (Vorschriften).
A priori objektiv sowohl als subjektive Principien der Freiheit (Gesetze).

2. Der Qualität.	3. Der Relation.
praktische Regeln des Begehens,	auf die Persönlichkeit,
des Unterlassens,	auf den Zustand der Person,
der Ausnahmen.	wechselseitig einer Person auf den Zustand der andern.

4. Der Modalität.

Das Erlaubte und Unerlaubte.
Die Pflicht und das Pflichtwidrige.
Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Aus dieser Tabelle weiß man z. B. sogleich, wovon man in praktischen Erwägungen anfangen müsse: von den Maximen, die jeder auf seine Neigungen gründet, den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen, sofern sie in gewissen Neigungen übereinkommen gelten, und endlich dem Gesetze, welches für alle, unangesehen ihrer Neigungen, gilt, u. s. w. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan von dem, was man zu leisten hat, sogar jede Frage der praktischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist.

Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Objekt. Sie stehen selbst aber unter einer praktischen Regel der Vernunft, welche, wenn sie reine Vernunft ist, den Willen a priori in Ansehung seines Gegenstandes bestimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urteilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein gesagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird.

Weil aber eine praktische Regel der reinen Vernunft als praktisch die Existenz eines Objektes betrifft, und als praktische Regel der reinen Vernunft Notwendigkeit in Ansehung des Daseins der Handlung bei sich führt, so scheint es widersinnig, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer sofern nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der

Freiheit auf sich verstatte. Es ist indessen bei der Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem reinen praktischen Gesetze nicht um die Möglichkeit der Handlung als einer Begebenheit in der Sinnenwelt zu thun, denn die gehört für die Beurteilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft nach dem Gesetze der Kausalität. Dort aber ist es nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema eines Gesetzes selbst zu thun, weil die Willensbestimmung (nicht die Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Gesetz allein ohne einen andern Bestimmungsgrund den Begriff der Kausalität an ganz andre Bedingungen bindet als diejenigen sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen. Das Sittengesetz hat kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen als den Verstand, welcher einer Idee der Vernunft ein Gesetz, das zwar an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen.

Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest.

Das Wesentliche alles sittlichen Wertes der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist, daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. Alle Neigungen zusammen aber machen die Selbstsucht aus, die entweder Eigenliebe

oder Eigendünkel ist. Indem nun das moralische Gesetz den Eigendünkel niederschlägt, so wird es ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist und a priori erkannt wird. Die Handlung, die nach diesem Gesetze mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung objektiv praktisch ist, heißt Pflicht; nur auf dieser, nicht auf Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, beruht alle Moralität der Handlungen. Eine niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze ist die Heiligkeit.

Der Ursprung und die Wurzel der Pflicht gründen sich in der Persönlichkeit, d. i. in der Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen die Person also als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört. Da ist es denn nicht zu verwundern, wenn der Mensch als zu beiden Welten gehörig sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

2. Die Dialektik. Die reine spekulative wie praktische Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe die Gegenstände nicht als Dinge an sich selbst, sondern bloß als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung die Vernunftidee der Totalität der Bedingungen auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst.

Die reine praktische Vernunft sucht zu dem praktisch Bedingten (was auf Neigung und Naturbedürfnis beruht) das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser

auch (im moralischen Gesetz) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft unter dem Namen des *höchsten Guts*.

Obwohl nun die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, oder das oberste Gut die Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein) ist, so ist sie darum noch nicht das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch *Glückseligkeit* dazu erfordert. In dem höchsten Gute ist jedoch die Tugend immer als Bedingung das oberste Gut, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit aber immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.

Zwei in einem Begriffe notwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, daß diese *Einheit als analytisch* (logische Verknüpfung) oder als *synthetisch* (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Kausalität betrachtet wird. Da jedoch beides nicht der Fall sein kann, so ergiebt sich hieraus die *Antinomie der praktischen Vernunft*:

In dem höchsten für uns praktischen Gute werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht, so daß das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre. Nun ist diese, wie jede Verbindung entweder analytisch oder synthetisch. Es ist aber aus der Analytik klar, daß die Maxime der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Princips ganz ungleichartig, daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei specifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts sind, ihre Einheit also nicht analytisch ist. Doch ebensowenig ist sie synthetisch, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet,

folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann.

Die erste Behauptung, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist schlechterdings falsch; die zweite aber, daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nur insofern falsch, als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, nur bedingterweise falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein) in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann. Also ist unerachtet dieses scheinbaren Widerstreits einer praktischen Vernunft mit sich selbst das höchste Gut der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens ein wahres Objekt derselben.

Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muß also ebensowohl möglich sein als ihr Objekt, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen An-

gemessenheit angetroffen werden. Dieser ist aber wiederum nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, d. i. ein theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt.

In dem moralischen Gesetze war nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir sollen das höchste Gut zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs enthalte, postuliert. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten; sie muß daher auch eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität haben. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz, und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist jene oberste Ursache der Natur ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes.

So werden durch das praktische Gesetz Freiheit, Unsterblichkeit und Gott postuliert, wodurch denn die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber bloß darin besteht, daß jene für sie sonst problematische (bloß denkbare) Begriffe, jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres, und zwar praktisch schlechthin notwendigen Objekts des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische

dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen. Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Spekulation: in dieser Absicht hilft sie nicht im mindesten, wohl aber in Ansehung des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft zur Erweiterung dieser unserer Erkenntnis. Jene drei Ideeen der spekulativen Vernunft sind zwar an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transscendentale) Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz, als notwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich zum Objekte zu machen gebietet, objektive Realität.

Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muß auch das Maß ihrer Erkenntnisvermögen, vornehmlich ihr Verhältnis untereinander, als zu diesem Zwecke schicklich angenommen werden. Nun beweist aber die Kritik der reinen spekulativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derselben. Gesetzt nun, die Natur hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit erteilt, die wir gerne besitzen möchten, so würden die meisten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen; ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren. So ist die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie nns zu teil werden ließ.

Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft. Unter Methodenlehre wird die Art verstanden, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluß auf die Maxime desselben verschaffen, d. i. die objektive praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne.

Diese Methode nimmt folgenden Gang. Zuerst ist es nur darum zu thun, die Beurteilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsre eigene sowohl, als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitenden Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen und sie zu schärfen, indem man

vorerſt frägt, ob die Handlung objektiv dem moraliſchen Geſetze und welchem gemäß ſei, wobei man denn die Aufmerkſamkeit auf dasjenige Geſetz, welches bloß einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand giebt, von dem unterſcheidet, welches in der That verbindend iſt, und ſo verſchiedene Pflichten, die in einer Handlung zuſammenkommen, unterſcheiden lehrt.

Der andere Punkt, worauf die Aufmerkſamkeit gerichtet werden muß, iſt die Frage, ob die Handlung auch um des moraliſchen Geſetzes willen geſchehen, und alſo ſie nicht allein ſittliche Richtigkeit als That, ſondern auch ſittlichen Wert als Geſinnung ihrer Maxime nach habe.

Aber dieſe Beſchäftigung der Urteilskraft, welche uns unſere eigenen Erkenntniskräfte fühlen läßt, iſt noch nicht das Intereſſe an den Handlungen und ihrer Moralität ſelbſt. Sie macht bloß, daß man ſich gerne mit einer ſolchen Beurteilung unterhält, und giebt der Tugend oder der Denkungsart nach moraliſchen Geſetzen eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht geſucht wird.

Nun tritt aber die zweite Übung ihr Geſchäft an, nämlich in der lebendigen Darſtellung der moraliſchen Geſinnung an Beiſpielen, die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen, vorerſt nur als negativer Vollkommenheit desſelben, ſofern in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Beſtimmungsgründe auf ihn einfließen, wodurch der Lehrling doch auf das Bewußtſein ſeiner Freiheit aufmerkſam erhalten wird. Obgleich dieſe Entſagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, ſo wird dennoch das Herz von einer Laſt, die es jederzeit insgeheim drückt, befreit und erleichtert, wenn an reinen moraliſchen Entſchließungen, davon Beiſpiele vorgelegt werden, dem Menſchen die innere Freiheit aufgedeckt wird, ſich von der ungeſtümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, daß gar keine, ſelbſt die beliebteſte nicht, auf eine Entſchließung, zu der wir uns jetzt unſerer Vernunft bedienen ſollen, Einfluß habe.

Und nun findet das Geſetz der Pflicht durch den poſitiven Wert, den uns die Befolgung desſelben empfinden läßt, leichteren

Eingang durch die Achtung für uns selbst im Bewußtsein unserer Freiheit. Auf diese, wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheut, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden, weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüte abzuhalten. —

Während das Verdienst Kants in spekulativer Beziehung vorwiegend in seinem ausführlichen Beweise besteht, daß unsere Erkenntnis nicht, wie Locke es in seinem einseitigen Empirismus darzuthun versucht hatte, lediglich auf äußerer oder innerer Erfahrung beruhe, sondern das Ergebnis der Receptivität und Spontaneität unseres Geistes ist, so schuf er durch seine Kritik der praktischen Vernunft für die Ethik wissenschaftlich neue Grundlagen von epochemachender Bedeutung, indem er gegenüber dem laxen Utilitarismus und Dogmatismus in seinem kategorischen Imperativ ein unbedingt und allgemein gültiges Sittengesetz entgegenstellte und die Pflicht mit Ausschluß aller übrigen Beweggründe als das allein gültige sittliche Motiv erwies. Was Wunder, daß er dieselbe daher in begeisterter Apotheose verherrlicht:

„Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt; vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken. Welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“

Die Pflicht ist das Princip aller Sittlichkeit, sofern in ihr der formale oberste Bestimmungsgrund des Willens jenes allgemeine und notwendige Gesetz ist, wie es im kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt. Geschieht die Willensbestimmung lediglich um dieses Gesetzes willen, so wird die Handlung Moralität enthalten, sonst nur Legalität.

Ist so aber die Moralität der höchste sittliche Zweck des Menschen, so kann das Ziel der Erziehung auch kein anderes sein, als den bei seiner Geburt sittlich indifferenten Menschen zu einem moralischen Wesen umzugestalten. Dieses geschieht 1. durch Disciplinierung, d. i. durch Bezähmung der tierischen Wildheit, 2. durch Kultivierung oder Civilisierung, d. i. durch Unterricht und Anweisung zur gesellschaftlichen Klugheit; dann erst erfolgt 3. die Moralisierung, welche den Menschen nur gute Zwecke wählen läßt. Gute Zwecke aber sind diejenigen, die notwendigerweise von jedermann gebilligt werden, und die auch zugleich jedermanns Zwecke sein können, — eine lediglich formale Definition, welche an den kategorischen Imperativ erinnert.

Wie ferner das höchste Gut nur im unendlichen Progreß realisiert werden kann und daher die Unsterblichkeit postuliert, so kann auch die Erziehungskunst nur allmählich die ganze Menschengattung ihrer Bestimmung entgegenführen, weshalb das Princip derselben lautet: die Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich bessern Zustande des menschlichen Geschlechts angemessen erzogen werden.

Da der Begriff der Pflicht notwendig den der Freiheit voraussetzt, so definiert Kant die praktische Erziehungslehre, welcher er die physische vorausschickt, als die Lehre von der Erziehung zur frei handelnden Persönlichkeit. Die praktische Erziehung aber ist eine dreifache Thätigkeit: 1. die scholastisch-mechanische erzieht das Individuum als solches, 2. die pragmatische zum Bürger, 3. die moralische zum Menschen.

§ 3.

Schleiermacher.

Unter den Fortbildnern der Kantischen Philosophie nimmt Schleiermacher die hervorragendste Stelle ein. Obwohl Kant der Welt der Phänomena die der Noumena entgegensetzte, so hatten nach ihm Raum und Zeit sowie alle seine Kategorieen nur in dem Denken ihre Existenz, nicht in den Dingen selber, so daß der subjektive Faktor der Erfahrung, das Denken, für die Erkenntnis und das Wissen ein ungleich wichtigeres Moment abgab, als die objektive Welt der Dinge. Dieses ungleiche Verhältnis zwischen dem realistischen und idealistischen Elemente der Kantischen Erkenntnistheorie suchte Schleiermacher ins Gleichgewicht zu bringen, indem er Raum, Zeit und Kausalität nicht nur als Formen unserer Anschauung von den Dingen, sondern als Formen der Dinge selbst ansah. Auf diese Weise läßt er sich das Ideale und Reale, das Denken und Sein in dem Absoluten zur völligen Einheit verschmelzen.

Friedrich Schleiermacher, geboren zu Breslau am 21. November 1768, war der Sohn eines reformierten Geistlichen. In den Brüdergemeinden zu Niesky und Barby in streng pietistischem Glauben erzogen, sagte er sich jedoch schon früh, freilich erst nach harten Kämpfen, von der äußerlichen Gemeinschaft mit den Herrnhutern los, während jedoch die hier empfangenen Gefühlseindrücke ihren unverkennbaren Einfluß auf sein ganzes spätere Leben und seine Lehre ausüben. Nachdem er in Halle, der damaligen Hochburg des Rationalismus, sein Studium absolviert und eine Hauslehrerstelle verwaltet hatte, bekleidete er 1794—1796 das Amt eines Predigers

zu Landsberg a. d. W., bis 1802 an der Charité in Berlin, war bis 1804 Hofprediger in Stolpe, von wo er sodann als a. o. Professor der Theologie und Philosophie nach Halle berufen wurde. Bereits 1806 siedelte er nach Berlin über und nahm hier mit Fichte thätigen Anteil an der Erhebung des Vaterlandes. Erst 1809 nahm er seine praktische Thätigkeit als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche wieder auf und erhielt zugleich an der im folgenden Jahre neugestifteten Universität in Berlin eine ordentliche Professur der Theologie. Er starb am 12. Februar 1834. Seine philosophischen Werke wurden erst nach seinem Tode herausgegeben. Es sind insbesondere: Dialektik, herausg. von L. Jonas. Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausg. von A. Schweizer. Psychologie, herausg. von L. George. Ästhetik, herausg. von C. Lommatzsch. Außerdem noch seine Erziehungslehre, herausg. von C. Platz. —

Philosophieren heißt im engern Sinne die Philosophie, d. h. den innern Zusammenhang alles Wissens machen. Alles Philosophieren im weitern Sinne von einzelnen Dingen aus findet nur statt, solange die Philosophie nicht fertig ist.

Es giebt ein allmähliches Aufsteigen des Bewußtseins a) von den verworrenen Wahrnehmungen des Kindes durch b) die traditionelle Auffassung wissenschaftlicher Elemente c) zur Philosophie oder vollkommenen Entwickelung des Bewußtseins. Die realen Wissenschaften scheinen zwar zwischen b und c zu liegen, allein Wissen ist doch jedes nur, inwiefern es von Philosophie durchdrungen ist. Jedes einzelne Wissen hängt auf eine zwiefache Weise vom philosophischen ab: inwiefern es sich auf ein früheres Wissen bezieht als Verknüpfung, und inwiefern es sich auf einen Gegenstand bezieht als den innersten Gründen des Wissens und seines Zusammenhanges mit dem Sein unterworfen. Denn jedes einzelne Wissen steht im Zusammenhange mit anderem und hat seine Wahrheit in der Wahrheit dieses bestimmten Zusammenhanges, d. h. hängt ab von dem Besitz allgemeiner Regeln der Verknüpfung des menschlichen Denkens, welche für alle verschiedenen Gebiete des Wissens dieselben, nur der Philosophie angehören

können. Sodann aber hat jedes Wissen doch einen Gegenstand und ist nur wahr, inwiefern es zu diesem Teile des Seins dasselbe Verhältnis hat, welches im allgemeinen stattfindet zwischen Wissen und Sein. Und dieses Bewußtsein von einem allgemeinen Verhältnis zwischen Wissen und Sein ist ebenso etwas über alle einzelnen Gebiete des Wissens Hinausliegendes, was aber in allen dasselbe ist, und kann also auch nur der Philosophie angehören. Diese soll uns also über das Verhältnis des Denkens zum Sein gewiß machen und die sichern und untrüglichen Regeln der Verknüpfung des Denkens an die Hand geben. Wo wir in einem Teile des Wissens auf diese beiden Punkte ausgehen, da wollen wir das eigentliche Wissen produzieren, das reale Erkennen mit Philosophie durchdringen. Näher betrachtet sind aber beide Punkte nur eins und dasselbe.

Die Regeln der Verknüpfung sind nicht von den innersten Gründen des Wissens zu trennen; denn um richtig zu verknüpfen, kann man nicht anders verknüpfen, als die Dinge verknüpft sind, wofür wir keine andere Bürgschaft haben, als den Zusammenhang unseres Wissens mit den Dingen. Die Einsicht in die Natur des Wissens, als auf die Gegenstände sich beziehend, kann sich in nichts anderem aussprechen und verkörpern, als in den Regeln der Verknüpfung; denn Sein und Wissen kommen nur vor in einer Reihe von verknüpften Erscheinungen. Es ist also *Sein und Wissen eins und dasselbe*.

Alle Wissenschaft will Kunst werden und alle Kunst Wissenschaft, und zwar desto mehr, je höher jede steht auf ihrer Seite. Also muß die *höchste Wissenschaft auch Kunst* sein.

Die *Dialektik* ist 1. Organon des Wissens, d. h. der Sitz aller Formeln seiner Konstruktion; 2. ist sie Mittel, sich über jedes Einzelne als Wissen Gegebene zu orientieren durch Anknüpfung an die zur Klarheit gebrachten letzten Principien alles Wissens, auch ohne jedes in seinem unmittelbaren wissenschaftlichen Zusammenhang aufgefaßt zu haben; also Supplement alles realen Wissens, welches man nicht auf dem scientifischen Wege selbst erlangt hat.

Jedes Wissen ist ein Denken, aber nicht jedes Denken ein Wissen. Nur dasjenige Denken ist ein Wissen, welches a) vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise produziert werde, und welches b) vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend. Wenn und sofern jedes Denken ein gemeinschaftliches Produkt der Vernunft und der Organisation des Denkenden ist, ist das Wissen dasjenige Denken, welches Produkt der Vernunft und der Organisation in ihrem allgemeinen Typus ist. Durch das Geöffnetsein des geistigen Lebens nach außen (= Organisation) kommt das Denken zum Gegenstand oder zu seinem Stoff; durch eine ohnerachtet aller Verschiedenheit des Gegenstandes sich immer gleiche Thätigkeit (= Vernunft) kommt es zu seiner Form, vermöge deren es immer Denken bleibt. Jenes ist die „organische", dieses die „intellektuelle Funktion".

In jedem Denken wird ein Gedachtes außer dem Denken gesetzt; doch ist jeder Gedanke, der zwar auf ein außer ihm Gesetztes bezogen, aber nicht als übereinstimmend gesetzt wird, kein Wissen. Daß der gedachte Gegenstand oder das Sein mit dem Gedanken oder dem Denken übereinstimmt, lehrt uns das Selbstbewußtsein, in welchem uns gegeben ist, daß wir beides sind, Denken und Gedachtes, und unser Leben haben im Zusammenstimmen beider, sowie uns auch das Wissen selbst im Selbstbewußtsein nur im Sein gegeben ist, aber als ein von ihm Verschiedenes, und diese Annahme ist nur die Basis der Aufgabe selbst, das unterscheidende Merkmal des Wissens zu suchen. Und endlich ist uns im Selbstbewußtsein ein gegenseitiges Werden von Denken und Sein durcheinander in der Reflexion und im Willen gegeben, und niemand kann glauben, daß beide beziehungslos nebeneinander hingehen.

Die Thätigkeit der organischen Funktion ohne alle Vernunftthätigkeit ist noch kein Denken; ebenso wäre aber die Thätigkeit der Vernunft, wenn man sie ohne alle Thätigkeit der Organisation setzt, kein Denken mehr.

Wenn in jedem wirklichen bestimmten Denken beide Elemente sind, so teilt sich alles Denken in drei Gebiete: das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunftthätigkeit und anhangender

organischer, das Wahrnehmen mit überwiegender organischer und anhangender rationaler, und das Anschauen mit dem Gleichgewicht beider. Die mittlere Form ist nur als werdend in der Oscillation der beiden ersten, und jedes Anschauen unter eins von beiden zu subsumieren. Das Wissen kann als Denken und als Wahrnehmen vorhanden sein, aber nur unter Voraussetzung des andern, und selbstgenügsam ist nur die mittlere Form.

In allem Denken ist die Vernunftthätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Thätigkeit aber der Quell der Mannigfaltigkeit. Da nun die Vernunftthätigkeit gegründet ist im Idealen, die organische aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände im Realen, so ist das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel nebeneinander fort als modi des Seins.

Das Wissen als Denken ist unter keiner andern Form als der des Begriffs und des Urteils.

Jeder vollkommene Begriff ist ein höherer, inwiefern er nur noch einiges unter sich begreift. Das Gebiet des Begriffs endet also nach unten in die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Urteilen, welche wieder mannigfaltig könnten zusammengefaßt werden, d. h. die Grenze ist die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren. Nur die Idee der absoluten Einheit des Seins, inwiefern darin der Gegensatz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben ist, ist kein Begriff mehr der Form nach, wohl aber der Materie nach. Auch durch die Mehrheit von Urteilen, daß in jener Idee alle höchsten Gegensätze aufgehoben sind, wird sie nicht zum Begriff. Das Gebiet des Begriffs endet also nach oben ebenfalls in eine Mehrheit möglicher Urteile; demnach ist die Idee des absoluten Seins als Identität von Begriff und Gegenstand kein Wissen, wohl aber der transscendentale Grund und die Form alles Wissens.

Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gegründet ist und in der Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber ein produktives Zusammenfassen einer Mehrheit des niederen ist, so ist auch das niedere Da-

sein ein das höhere zur Anschauung bringendes, oder dessen Erscheinung, und seiner Möglichkeit nach nur im höhern gegründet, und das höhere ist der produktive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen. Wie aber ein allgemeiner Begriff in anderer Beziehung auch ein besonderer, und ein besonderer ein allgemeiner sein kann, und eben dadurch das Gebiet des Begriffs beschränkt ist, so kann auch jede substantielle Kraft als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft betrachtet werden, und ist eben dadurch das Gebiet des substantiellen Seins begrenzt.

Eben deshalb kann die höchste Steigerung des Begriffes der Kraft nicht dasjenige sein, was der oberen Grenze des Begriffs entspricht, nämlich die Gottheit. Die höchste Kraft ist noch immer Glied des Gegensatzes, nur daß sie nicht zugleich Erscheinung ist, liegt also noch im Gebiet des Begriffs, nicht darüber hinaus. Ebenso entspricht dem Gedanken von der Möglichkeit einer Mehrheit von Urteilen, in dem der Begriff nach unten endet, auf der Seite des Seins die chaotische Materie oder das materielle Chaos. Die absolute Materie dagegen liegt nicht in einer Reihe mit den auf- und absteigenden Evolutionen von Kraft und Erscheinung, hat also nicht dieselbe Realität wie dieses Gebiet. Die so erzeugten Vorstellungen von Gott und der Materie als Principien der Weltbildung gesetzt bringen die Welt nicht zustande. Denn entweder: Gott erschafft die Welt aus nichts; also die Vorstellung der bloßen Materie wird negiert. Aber dann wird auch die Erscheinung ein bloßer Schein; denn wie kann aus der Kraft, welche nur als Erscheinung zu setzen ist, die Identität der Kraft und Erscheinung sich entwickeln! Ebenso: die Welt bildet sich selbst aus dem Chaos und die Gottheit wird negiert. Aber dann wird das Stehen der Kraft über der Erscheinung ein bloßer Schein, und es existiert eigentlich nicht als die absolute Materie.

Indem diejenigen Aktionen, wo das Bewußtsein nur leidend, und diejenigen, worin es thätig erscheint, im Gegensatze stehen, so bilden jene im Umfang des Empirischen das Gebiet des physischen, diese des ethischen Wissens. Dieser Gegensatz des Ethischen und Phy-

sischen ist uns aber weit früher schon gegeben, indem wir uns des Wissens nur bewußt worden sind mit dem Wollen zugleich. Für unsre Gewißheit im Wollen bedürfen wir ebensogut eines transscendentalen Grundes als für die im Wissen, und beide können nicht verschieden sein. Demgemäß haben wir auch den transscendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl.

Inwiefern wir unser Denken und Wollen als Eins fühlen, wissen wir um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich. Die Idee der Welt, d. h. der Totalität des Seins als Vielheit gesetzt, liegt ebenfalls außerhalb unseres realen Wissens. Beide Ideeen, Welt und Gott, sind Korrelata. Die Idee der Welt ist jedoch nicht in demselben Sinne transscendental wie die Idee der Gottheit, sondern auf eigene Weise. Wie die Idee der Gottheit der transscendentale terminus a quo ist, und das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich, so ist die Idee der Welt der transscendentale terminus ad quem, und das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Von der Idee der Welt ist uns ebensowenig das Sein an sich und das Sein im Gegensatz gegen Gott gegeben, sondern nur das Sein in uns und das Sein in den Dingen. Wir sind nicht befugt, ein anderes Verhältnis zwischen Gott und der Welt zu setzen, als das des Zusammenseins beider.

Da das Transscendentale und Formale nicht getrennt sind, sondern dasselbe, so muß auch in beiden Ideeen der formale Gehalt sich verhalten wie der transscendentale, und also ist die Idee der Gottheit die Form jedes Wissens an und für sich, die Idee der Welt aber die Verknüpfung des Wissens. Als Identität des Transscendentalen und Formalen sind beide Ideeen treibende Principien, die als solche nicht im einzelnen im Gleichgewicht stehen können. Das Übergewicht der einen ist Theosophie, das der andern ist Weltweisheit.

Betrachten wir die Idee des Wissens in der Bewegung, so finden wir im Hervorbringen des Wissens einen Gegensatz zwischen

dem mehr receptiven und dem mehr spontanen. Im ersten kommt es überwiegend an auf die Form des Wissens an sich, im zweiten auf die Form der Verkettung desselben. Soll ein Denken der mehr receptiven Art ein Wissen werden, so kommt es überwiegend darauf an, daß es richtig konstruiert werde; soll ein Denken der mehr spontanen Art ein Wissen werden, so darauf, daß richtig verknüpft werde. Die Richtigkeit der Konstruktion an sich ist die Richtigkeit der Begriffsbildung und Urteilsbildung, und beide Operationen sind durcheinander bedingt. Die Richtigkeit der Kombination beruht auf zwei Operationen, der heuristischen und der architektonischen, und diese sind auch durcheinander bedingt. Die heuristische Operation sucht aus einem gegebenen Wissen ein anderes, nicht in demselben schon liegendes zu finden; Korrespondenz, Analogie ist dabei die Hauptsache. Die architektonische ordnet die Vielheit und bringt sie auf Einheit. Durch beide zusammen wird die Idee der Welt in einer sich der Form nach gleichbleibenden fortlaufenden Approximation realisiert.

Es giebt ein vierfaches Verhältnis des Denkens zur Idee des Wissens, je nachdem sie darin abgebildet ist oder nicht, und man dieses weiß oder nicht. Ein Denken, welches die beiden Charaktere an sich trägt, ist ein Wissen. Wenn ich nun weiß, daß es diese an sich trägt, so weiß ich um mein Wissen; wenn ich es nicht weiß, d. h. nicht das bestimmte und völlig unterscheidende Gefühl habe, so ist dies der Zustand, wo ich um mein Wissen nicht weiß. Ein Denken, welches dagegen die beiden Charaktere nicht an sich trägt, ist ein Nichtwissen. Wenn ich dabei das bestimmte verneinende Gefühl des Wissens habe, so weiß ich um mein Nichtwissen. Habe ich dieses bestimmte Gefühl nicht, so ist das der Zustand, wo ich um mein Nichtwissen nicht weiß. Offenbar ist der vollkommenste Zustand das gewußte Wissen, den die philosophische Kunst überall hervorbringen soll. Der unvollkommenste Zustand ist das nicht gewußte Nichtwissen oder der Irrtum. Die beiden andern sind Mittelzustände. Das gewußte Nichtwissen ist das freie Phantasieren im Gebiet des Denkens; dies ist unentbehrlich im kombinatorischen

Prozeß. Das nicht gewußte Wissen kann eine doppelte Richtung nehmen, nämlich eine skeptische und eine praktische.

Im Prozeß des Denkens für sich sollen vermittelst der philosophischen Kunst der Irrtum und die richtige Meinung ausgeschlossen sein, und der Durchgang nur durch die skeptische Annahme und das freie Phantasieren zum wahren Wissen gehen. Da das reine Denken nur aus dem bedingten Denken entsteht, so muß man an den Irrtum anknüpfen und sich doch vom Irrtum frei halten; der Irrtum ist zwar Sünde, aber unvermeidliche.

Der erste feste Punkt im Bewußtsein vor aller Begriffsbildung ist die Gegenwart der Vernunft als Trieb und das Erfülltsein der Sinne als Einwirkung.

Da der Begriff schwebende Identität des Allgemeinen und Besondern ist, so kann jeder einzelne wirkliche Begriff gebildet werden sowohl vom Allgemeinen aus durch Hinabsteigen, als auch vom Besondern aus durch Hinaufsteigen. Jenes ist Ableitung, Deduktion. Der gefundene Begriff hat seinen Quell und Grund in dem höheren, in dem sowohl das Gemeinschaftliche der untergeordneten als auch der Umfang des ihm Eigentümlichen gesetzt war. Dieses ist Zusammentragung, Induktion. Durch Nebeneinanderstellung des Besonderen wird das gemeinschaftliche Allgemeine gefunden.

Der bloße Induktionsprozeß kann nicht weitergehen, als daß sich aus den allgemeinen Bildern noch allgemeinere bilden, und ebenso die allgemeineren Bilder durch wahrnehmende Urteile ergänzt werden. Das Bewußtsein bis auf diesen Punkt entwickelt gedacht ohne alles Eintreten des Deduktionsprozesses ist eine Abstraktion. Der Deduktionsprozeß besteht aus zwei nicht voneinander zu trennenden Momenten: dem Setzen eines Teilungsgrundes und dem Setzen der aus der Einheit vermittelst desselben zu setzenden Vielheit.

Im Hinsehen auf die ursprünglichen Akte des Induktionsprozesses liegt die Möglichkeit der ursprünglichen Akte des Deduktionsprozesses. Nämlich die Bestimmung, in der das Wissen ist, ist Spontaneität. Die chaotische Masse des Eindrucks, in der das Wissen nicht ist, ist Receptivität. Das äußere Sein ist also das die Affektion Hervorbringende, aber zugleich das Wissen nicht hervorbringen Könnende,

und das eigne Sein ist das das Wissen Hervorbringende, welches aber die organische Affektion als solche nicht hervorbringen kann; das eine das Ideale, das andere das Reale. Die unbestimmte Einheit wird die bestimmte, die allgemeine Vorstellung des Seins mit der Vielheit zugleich.

Der Gegensatz des Idealen und Realen und des Objektiven und Subjektiven liegt in der Indifferenz des Seins und Thuns. Sobald er auf das Beharrliche angewendet wird, kann Irrtum entstehen, wenn ein Teilungsgrund für das Sein auf das Thun angewendet wird und umgekehrt. In der Beziehung eines Teilungsgrundes auf ein Sein oder ein Thun ist keine Gewißheit als insofern der Induktionsprozeß das Substrat liefert. Wie im ersten und zweiten ursprünglichen Moment, so muß der Deduktionsprozeß überall auf den Induktionsprozeß zurückgehen.

Soll irgend eine besondere Wissenschaft vollkommen dargestellt werden, so darf sie nicht rein für sich anfangen, sondern muß sich auf eine höhere, und zuletzt auf ein höchstes Wissen beziehen, von welchem alles Einzelne ausgeht. Daher kann die Darstellung der Ethik diese Wissenschaft nicht unabhängig für sich hinstellen, sondern ableitend von einem angenommenen höchsten Wissen.

Wissen und Sein giebt es für uns nur in Beziehung aufeinander. Das Sein ist das Gewußte und das Wissen weiß um das Seiende. Jedes besondere Wissen und somit auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, besteht nur in Gegensätzen und durch solche; und jedes Wissen, das in Gegensätzen besteht, ist notwendig ein besonderes, das neben sich anderes haben muß. Das höchste Wissen dagegen ist gar nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins, sowie das höchste Sein die schlechthin einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens. Da uns aber das Sein am unmittelbarsten gegeben ist, so müssen wir den höchsten Gegensatz in diesem zunächst suchen.

Der höchste Gegensatz, unter dem uns alle andern begriffen vorschweben, ist der des dinglichen und des geistigen Seins. Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze auf ding-

liche Weise angesehen, oder das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als Dingliches d. h. Gewußtes ist die Natur. Und das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als Geistiges d. h. Wissendes ist die Vernunft. Das höchste Bild aber des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesamtheit alles bestimmten Seins ist die vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft. Die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schließenden Organismus ist die Welt.

Wenn die Gesamtheit des auf ein durch Gegensätze bestimmtes Gebiet des Seins sich beziehenden Wissens eine Wissenschaft ist, so giebt es notwendig nur zwei Hauptwissenschaften, die der Natur und die der Vernunft, unter welche alle andern bestimmten und abgeschlossenen Wissenschaften als untergeordnete Disciplinen müssen begriffen sein. Die beiden Hauptwissenschaften zerfallen in ein Zwiefaches, indem die Natur sowohl als die Vernunft gewußt werden kann auf beschauliche Weise und auf erfahrungsmäßige. Der beschauliche Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Natur ist, oder das Erkennen des Wesens der Natur ist die Physik oder Naturwissenschaft; der beachtliche Ausdruck desselben Seins, oder das Erkennen des Daseins der Natur ist Naturkunde. Der erfahrungsmäßige Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist, oder das Erkennen des Daseins der Vernunft ist die Geschichtskunde; der beschauliche Ausdruck desselben Seins, oder das Erkennen des Wesens der Vernunft ist die Ethik oder Sittenlehre.

Die höchste Einheit des Wissens, beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinander ausdrückend, als vollkommene Durchdringung des ethischen und physischen und vollkommenes Zugleich des beschaulichen und erfahrungsmäßigen ist die Idee der Weltweisheit. Im Werden der Weltweisheit ist Sittenlehre und Naturwissenschaft durcheinander meßbar und bedingt, wie im Sein der Welt als dem völligen Ineinander von Natur und Vernunft in jedem für sich Setzbaren die eine gemessen werden kann durch die andere.

Wie alles Hervorgehen des Besonderen im Sein aus dem Allgemeinen ein Handeln des Allgemeinen, und also alles beschauliche Wissen Ausdruck eines Handelns ist, so ist daher die Ethik Ausdruck des Handelns der Vernunft. Das Handeln der Vernunft aber bringt hervor Einheit von Vernunft und Natur, welche ohne dieses Handeln nicht wäre; und da ihm also ein Leiden der Natur entspricht, so ist es ein Handeln der Vernunft auf die Natur. Alles ethische Wissen also ist Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft.

Es giebt also ein Einssein von Vernunft und Natur, welches in der Ethik nirgend ausgedrückt, sondern immer vorausgesetzt wird, und ein anderes, welches nirgend ausgedrückt, sondern auf welches überall hingewiesen wird. Diese vorausgesetzte Einheit ist ein vor allem Handeln und abgesehen von demselben auf spekulative Weise nur als Kraft gegebenes ursprüngliches Natursein der Vernunft und Vernunftsein der Natur, von welchem alles Handeln der Natur ausgeht.

Die Ethik beginnt mit dem Setzen einer Natur, in welcher die Vernunft, und der Vernunft, welche in einer Natur handelnd schon ist, d. h. mit dem Setzen der menschlichen Natur und der menschlichen Vernunft, oder des menschlichen Organismus, so daß jedes wirkliche Ineinandersein beider auf dieses Ursprüngliche zurückgeführt wird. Enden aber kann die Ethik nur mit dem Setzen der Natur, welche ganz Vernunft, und einer Vernunft, in welcher alles Natur geworden ist, oder mit dem Setzen des seligen Lebens, so nämlich, daß jedes wirkliche Ineinandersein beider auf dieses als auf ein späteres hinweist. Reine Vernunft also und seliges Leben kommen in der Ethik unmittelbar nicht vor, sondern überall natürliche Vernunft und gemischtes Leben.

Jedes ethische Wissen drückt notwendig aus ein beziehungsweises Verschwinden des außer der Vernunft Gesetztseins der Natur und also auch des Leidens der Natur beim Handeln der Vernunft. Da die Sittenlehre solche sich zwischen jenem Ausgangs- und jenem Endpunkte bewegende Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur beschreibt, so fällt der Gegensatz von gut und böse außer ihr. Dieser hat

seinen Ort in der allgemein geforderten und allgemein die Sittenlehre begleitenden Beziehung des empirisch Geschichtlichen auf das Ethische. Und ebenso drückt jedes ethische Wissen notwendig aus ein beziehungsweises Verschwinden der Natur als bloßer Masse, so daß das Handeln der Vernunft nirgend im besondern als solchem endet, sondern das Kraftwerden jeder Erscheinung mitgesetzt ist. Die Sittenlehre muß also fordern eine anderweitig gegebene Kenntnis der Natur als Masse, ohne abwarten zu dürfen, daß diese auf vollendetem wissenschaftlichen Wege erworben sei. Da die Sittenlehre aber nur Wirksamkeit der Vernunft beschreibt, und was auf der Naturseite als Masse steht, nur als leidend und aufnehmend gesetzt werden darf, so fällt der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit außer ihr.

Das in der Sittenlehre als ein Mannigfaltiges zu entwickelnde Einssein der Vernunft und Natur läßt sich vereinzeln zuerst als die Mannigfaltigkeit von Gütern, inwiefern Vernunft und Natur jedes Gegensätze in sich schließen, und es also viele zusammengehörige, aber voneinander gesonderte, für sich gesetzte und in der Wechselwirkung von Kraft und Erscheinung sich erhaltende Arten giebt, wie sie teilweise eins sind. Dann als die Mannigfaltigkeit von Tugenden, sofern es verschiedene Arten geben kann, wie die Vernunft als Kraft der Natur einwohnt. Dann als die Mannigfaltigkeit von Pflichten, sofern es verschiedene Verfahrungsarten giebt, wie die Thätigkeit der Vernunft zugleich eine bestimmte auf das Besondere gerichtete, und zugleich eine allgemeine auf das Ganze gerichtete sein kann.

Wenn die Sittenlehre sich als Güterlehre oder als die Lehre vom höchsten Gut vollständig entfaltet, so ist sie auch der vollständige Ausdruck der gesamten Einheit der Vernunft und Natur. Ebenso ist auch eine vollständige Tugend- oder Pflichtenlehre für sich die ganze Sittenlehre. Denn wenn alle Güter gegeben sind, müssen auch alle Tugenden und alle Pflichten mitgesetzt sein, und ebenso umgekehrt. Die Lehre vom höchsten Gut als die dem höchsten Wissen nächste und selbständig ähnlichste muß den andern vorangehen.

Die Güterlehre geht auf das reine Ineinander von Vernunft und Natur, die Tugendlehre und Pflichtenlehre auf den beziehungs-

weisen Gegensatz des Allgemeinen und Besondern darin, indem die eine es als Erzeugendes, die andere als Erzeugtwerdendes betrachtet. Daher ist keine zufällig oder entbehrlich.

1. Das höchste Gut als Inbegriff aller einzelnen Güter ist nur im Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter, indem durch das lebendige Zusammensein derselben die relativen Gegensätze vereint und so das vollkommene Abbild der absoluten Einheit des Idealen und Realen von der Vernunftseite dargestellt wird. Es giebt daher für das höchste Gut keinen besonderen Ausdruck; sondern wie es kann, ist es ganz ausgedrückt in der Gemeinschaft aller höheren Güter, wie sie von einem jeden aus auf einige Weise erscheint.

Die Lehre vom höchsten Gut zerfällt in drei Abteilungen: die Darlegung der Grundzüge, die Ausführung der Gegensätze oder den elementarischen Teil, und die Auszeichnung der Güter selbst und ihres Zusammenhanges oder den konstruktiven Teil.

2. Der Gegenstand der Tugendlehre ist unmittelbar nicht die Totalität der Vernunft gegenüber der Totalität der Natur, sondern die Vernunft in dem einzelnen Menschen. Während das höchste Gut die Intelligenz als Geist des Ganzen identisch mit seinen Produkten ist, so ist dagegen die Tugend die Intelligenz als inwohnender Geist des Einzelnen. Jenes kann in der Totalität nicht anders zustande kommen, als durch das vollständige sittliche Handeln der Einzelnen, denn die Produkte der Intelligenz sind nichts anderes, als das organisch Gebildete aus dem sittlichen Handeln des Einzelnen. Also setzt das Wirklichwerden des höchsten Gutes die Vollkommenheit der Tugend voraus. Umgekehrt fällt erst in die vollständige Realisierung des höchsten Gutes auch die gänzliche Bildung der Persönlichkeit im ganzen Umfang durch die inwohnende Intelligenz. Denn diese war ein organischer Teil desselben, und diese können nicht getrennt, sondern nur alle zugleich wirklich werden. Erst mit dieser Bildung aber ist auch die vollkommene Tugend gegeben; denn dann erst ist die Intelligenz ausschließend leitender Geist des Einzelnen. Also setzt die Vollkommenheit der Tugend das Wirklichgewordensein des höchsten Gutes voraus.

Es bietet sich ein Teilungsgrund dar, wenn man beim Einswerden der Vernunft und Sinnlichkeit auf dasjenige sieht, was in der Vernunft gesetzt ist und nicht in der Sinnlichkeit, und umgekehrt, was in der Sinnlichkeit gesetzt ist und nicht in der Vernunft. Jenes ist der Idealgehalt, dieses die Zeitform. Die Tugend als reiner Idealgehalt des Handelns ist *Gesinnung*, die Tugend als unter die Zeitform gestellte Vernunft ist *Fertigkeit*. Ein anderer Teilungsgrund liegt in der ursprünglichen Form des Lebens, welches als Einzelnes nur im Gegensatz des Insichaufnehmens und Aussichhinstellens besteht. Die Tugend in Beziehung auf jenes ist die *erkennende*, die andere die *darstellende*.

Beide Gegensätze durchkreuzen sich. Die Gesinnung im Erkennen ist *Weisheit*, die Gesinnung im Darstellen ist *Liebe*; das Erkennen unter die Zeitform gestellt ist *Besonnenheit*, das Darstellen unter die Zeitform gestellt ist *Beharrlichkeit*.

Die Gesinnung als das nie unmittelbar erscheinende Sittliche ist dasjenige, was allem Wirklichen und Erscheinenden im Bewußtsein zum Grunde gelegt wird als das Innere, Seiende. Die *Weisheit* ist diejenige Qualität, durch welche alles Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt. Sie ist die Wurzel aller Tugend; denn keine Fertigkeit ohne Gesinnung, und keine Gesinnung kann gesetzt werden, als in der Duplicität von Erkenntnis und Trieb, von welchen nun eben der Betrachtung jene als die erste, den Primat habende erscheint. Jedoch ist der Streit über den Vorzug zwischen Weisheit und Liebe ein leerer. Die *Liebe* ist das Seelenwerdenwollen der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Prozeß, sowie das Hineingehen der Materie in den organischen Prozeß Leibwerdenwollen ist. Das Resultat der Liebe kann nie etwas anderes sein, als was unter dem Begriff der Weisheit gesetzt ist, wenn man nämlich vom Quatitativen abstrahiert. Aber die Liebe ist die Vernunft in der Aktion auf die Natur, sowie die Weisheit die Vernunft in der Aktion in der Natur. Daher ist hier vorzüglich zu sehen auf das Verschiedene in dem Verhältnis der Vernunft zur Natur. Die Liebe teilt sich in gleiche und ungleiche, freie und gebundene. Die eine Teilung bezieht sich auf das Verhältnis der Vernunft in

den zur Liebe Vereinigten, die andere auf das Verhältnis der Natur in ihnen. Die gebundene Liebe im Charakter der Gleichheit ist Gerechtigkeit, im Charakter der Ungleichheit ist Fürsorge auf der einen Seite, Ehrfurcht auf der andern.

Wenn man das Auffassen der sittlichen Aufgabe als den ursprünglichen Akt ansieht, von welchem alle folgenden nur Fortentwickelungen sind, so ist die Besonnenheit das Produzieren aller Akte des Erkennens in einem empirischen Subjekt, welche einen Teil der sittlichen Aufgabe in ihm setzen. Die Beharrlichkeit enthält nicht ein im Begriff besonders Gesetztes, sondern in dieser Beziehung nur das Mechanische der Ausführung als Herrschaft der Vernunft in der Organisation.

3. Die Pflichtenlehre kann nicht die Totalität der Bewegungen aufzeichnen, sondern nur das System der Begriffe, worin diese aufgehen. Die Pflicht ist nicht Selbstbewegung der Vernunft, sondern diese ist das Bewegende und die Natur das Bewegte. Sie ist also weder zu beschreiben durch die Ursach allein, noch durch die Wirkung allein, sondern durch das Ineinander von beiden. Die Pflichtenlehre steht so zwischen den beiden andern, daß das pflichtmäßige Handeln die Tugend voraussetzt und das höchste Gut bedingt, aber ebenso auch umgekehrt das höchste Gut voraussetzt und die Tugend bedingt.

Die Pflichtenlehre ist die Darstellung des ethischen Prozesses als Bewegung, und die Einheit also der Moment und die That. Sie betrachtet die Sittlichkeit nicht, wie sie dem Einzelnen als ein kontinuell Produzierendes inwohnt, sondern wie sie in der einzelnen That als Produzierendes sich abdrückt. In dieser soll der sittliche Charakter anerkannt werden. Die Einheit ist also das Produzieren als einzelne That angeschaut. Dies ist eine andere Einheit als die des höchsten Gutes; denn da war auch die kleinste nicht That des Einzelnen. Hier haben wir aber ausgeschieden das Handeln des Einzelnen zu betrachten.

Die eigentümliche Einteilung des sittlichen Gebietes aus dem Standpunkte der einzelnen Handlung muß hervorgehen aus der Anschauung des Lebens als Mannigfaltigkeit von Aktionen. Die han-

delnde Einheit ist die Person. Diese steht also natürlich in Verhältnis teils zu den Mithandelnden, woraus Pflichten entstehen, welche nicht existierten ohne Mehrheit von Personen; teils zu dem zu behandelnden Stoffe, woraus Pflichten entstehen, die es nicht gäbe ohne die Dinge. Hier ist also der Gegensatz zwischen Gemeinschaftbilden und Aneignen der erste. Der zweite ist der relative Gegensatz in dem einzelnen Leben selbst zwischen dem allgemeinen und besonderen Faktor, indem das Unterordnen jenes unter diesen das individuelle, und umgekehrt das universelle Handeln hervorbringt.

Da beide Gegensätze voneinander unabhängig sind, und also jedes Handeln in ein Glied von beiden gehört, so entsteht hieraus ein vierfaches Handeln, also vier verschiedene Pflichtgebiete: Das universelle Gemeinschaftbilden ist das Gebiet der Rechtspflicht, das universelle Aneignen das der Berufspflicht, das individuelle Gemeinschaftbilden das Gebiet der Liebespflicht, das individuelle Aneignen das der Gewissenspflicht.

Objekt der Rechtspflicht ist alles Handeln der Vernunft unter der Form ihrer Identität auf die Natur, anfangend von der persönlichen und durchgehend auf die äußere. Wesen derselben ist das Hingeben dieses Handelns an die Vernunft überhaupt. Objekt der Berufspflicht ist alles Handeln der Vernunft auf die Natur, inwiefern es ein Bilden derselben für die Persönlichkeit und in der Persönlichkeit ist mit dem Charakter der Identität; also sowohl das Bilden des Erkenntnisvermögens, als alles eigentlich bildende Vermögen und das Anbilden der äußern Natur selbst. Die Gewissenspflicht erfordert das Begriffensein in individueller Aneignung, welches aus dem allgemeinen sittlichen Wollen hervorgeht unter Bedingung der Persönlichkeit, inwiefern die Eigentümlichkeit die eigentlich menschliche Seite derselben ist. Die Liebespflicht endlich, welche individuelle Gemeinschaft knüpft, geht aus der allgemeinen hervor unter Voraussetzung der Offenbarungsfähigkeit. —

Da Schleiermacher die Pädagogik für eine aus der Ethik abgeleitete Wissenschaft erklärt, so geht seine Pädagogik konsequenterweise von dem der Ethik überall zu Grunde liegenden Verhältnis von Natur

und Vernunft sowie von Individuum und Gattung aus; andrerseits aber wäre das in der Sittenlehre Dargestellte ohne Erziehung nichts in sich selbst Reales. Aus jenem ethischen Verhältnis ergiebt sich als Zweck der Pädagogik das Ausbilden der Natur und das Hineinbilden in das sittliche Leben. Dieser Zweck wird durch die Erziehung realisiert, indem die ältere Generation auf die jüngere dahin einwirkt, daß sie teilnimmt an den sittlichen Institutionen des Staates, des Privatlebens, der Kirche und der Sprache, die aber nicht in ihrer vollkommenen Reinheit erscheinen; diese im allmählichen Prozeß an seinem Teile zu verwirklichen helfen, ist die Aufgabe des Individuums in Bezug auf die Gattung. Soll aber das Individuum diese Aufgabe erfüllen, so muß es zunächst in die bereits erworbenen Errungenschaften der Gattung eingeführt und auf dieser allgemeinen Grundlage der Gattung gemäß seine individuelle Natur in ihrem bestimmten Gepräge entwickelt werden, — das ist die Aufgabe der Gattung in Bezug auf das Individuum. So durchdringen sich auch in der Erziehung als einer ethischen Thätigkeit Individuum und Gattung, Natur und Vernunft.

Man darf jedoch das Individuelle nicht mit dem Unvollkommenen verwechseln; dieses ist zu unterdrücken, jenes zu unterstützen. Hieraus ergiebt sich ein zwiefaches Verhalten der pädagogischen Thätigkeit: die Unterdrückung des Unvollkommenen oder des Bösen und die Unterstützung des Individuellen oder des Guten. In Bezug auf die individuelle Natur des Menschen, auf sein angeborenes Temperament, seine Anlagen und Neigungen hat die Erziehung das Individuelle insoweit zu unterstützen, als es ein Vernunftgemäßes ist; denn was die Vernunft als Seele des Einzelnen bildet, das soll auch den Charakter der Eigentümlichkeit haben und für ihn abgeschlossen sein. Andrerseits aber ist bei der Zerspaltung der menschlichen Natur in die Mehrheit von Einzelwesen das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur nur vollständig durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen.

§ 4.

Hegel.

Nach Kant und Schleiermacher waren es zwei Quellen, aus denen wir das Wissen und die Erkenntnis schöpfen: einmal das unergründliche Ding an sich, was den Inhalt für unsere Vorstellungen geben sollte, sodann die subjektiven Formen unseres Denkens oder die Kategorieen. Beide vereint machen erst die Erfahrung möglich. Der nächste Schritt war nun, daß jenes völlig unbekannte Ding an sich aufgehoben und die alleinige Quelle der Erkenntnis das Subjekt wurde. Daher ist nach Fichte das Ich das sich selber und das Nichtich Setzende, nicht aber das subjektive, sondern das absolute Ich (subjektiver Idealismus). Schelling dagegen hält das Ich oder das Subjekt mit dem Nichtich oder dem Objekt für identisch in dem Absoluten (Identitätslehre), während Hegel das Nichtich dem absoluten Ich unterordnet, es aber doch zu einem wesentlichen Moment des Absoluten macht, in welchem sich dieses auswirkt (absoluter Idealismus).

Georg Friedrich Wilhelm Hegel wurde 1770 in Stuttgart geboren. Nachdem er in Bern und Frankfurt am Main als Hauslehrer thätig gewesen war, habilitierte er sich 1801 in Jena als Docent der Philosophie. Nach der Schlacht bei Jena siedelte er nach Bamberg über, um daselbst eine politische Zeitung zu redigieren, wurde jedoch schon 1808 als Rektor des Gymnasiums nach Nürnberg berufen, 1816 als Professor der Philosophie nach Heidelberg und 1818 nach Berlin, woselbst er bis zu seinem im Jahre 1831 erfolgten Tode blieb. Seine bedeutendsten Werke sind: System der Wissenschaft, 1807. Wissenschaft der Logik, 1816. Encyklopädie

der philosophischen Wissenschaften, 1817. Hegels Äußerungen über Erziehung wurden von Thaulow 1854 herausgegeben. —

Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenstände bestimmt werden. Obwohl alles Menschliche durch das Denken bewirkt wird, so erscheint doch der durchs Denken begründete menschliche Gehalt des Bewußtseins zunächst nicht in Form des Gedankens, sondern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung, — Formen, die von dem Denken als Form zu unterscheiden sind. Der Inhalt, der unser Bewußtsein erfüllt, von welcher Art er sei, macht die Bestimmtheit der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten u. s. w. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild u. s. w. sind insofern die Formen solchen Inhalts, welcher ein und derselbe bleibt, ob er gefühlt, angeschaut u. s. w. oder ganz unvermischt gedacht wird. In irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt Gegenstand des Bewußtseins. In dieser Gegenständlichkeit schlagen sich aber auch die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte, so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint, und was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.

Der Inhalt der Philosophie ist kein anderer, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußern und innern Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt, — daß ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewußtsein dieses Inhalts nennen wir Erfahrung. Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußern und innern Daseins nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig. In diese Übereinstimmung kann für einen wenigstens äußern Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, sowie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntnis dieser

Übereinstimmung die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der seienden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen. In diesem Sinne ist das, was vernünftig ist, wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.

Das Bedürfnis der Philosophie kann dahin bestimmt werden, daß, indem der Geist als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke u. s. w. zu Gegenständen hat, er im Gegensatze oder bloß im Unterschiede von diesen Formen seines Daseins und seiner Gegenstände, auch seiner höchsten Innerlichkeit, dem Denken, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. So kommt er zu sich selbst, im tiefsten Sinne des Worts, denn sein Princip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken. In diesem seinem Geschäfte aber geschieht es, daß das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegenteil befangen bleibt. Das höhere Bedürfnis geht gegen dies Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, auf daß es überwinde, im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe.

Dementsprechend ergiebt sich die Einteilung der Philosophie: 1. Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich, 2. die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Andersein, 3. die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Andersein in sich zurückkehrt.

1. Die Logik. Das Logische hat der Form nach drei Seiten: a) die abstrakte oder verständige, b) die dialektische oder negativvernünftige, c) die spekulative oder positiv-vernünftige. Diese drei Seiten machen jedoch nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt.

a) Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein

solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend. b) Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre Entgegengesetzte. c) Das Spekulative faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist.

Die Logik zerfällt in drei Teile: 1. in die Lehre von dem Sein, 2. die Lehre von dem Wesen, 3. die Lehre von dem Begriffe und der Idee.

1. Die Lehre vom Sein. Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter bestimmt sein kann. Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. Das Nichts ist als dieses Unmittelbare sich Selbstgleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden. Wenn man die Vorstellung vom Werden analysiert, so ist die Bestimmung vom Sein darin enthalten, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts; diese beiden Bestimmungen sind ungetrennt in dieser einen Vorstellung.

Das Sein im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Sein, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das Dasein. Das Dasein ist Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbar oder seiende Bestimmtheit ist, die Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektiert, ist Daseiendes, Etwas. Etwas wird nun ein anderes; aber das andere ist selbst ein etwas, also wird es gleichfalls ein anderes, und so fort ins Unendliche. Etwas im Verhältnis zu einem andern ist jedoch selbst schon ein anderes gegen dasselbe; somit, da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, so geht hiermit etwas in seinem Übergehen in anderes nur mit sich selbst zusammen. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das andre, es wird das andere

des andern. So ist das Sein, aber als Negation der Negation wieder hergestellt und ist das Fürsichsein.

Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist Unmittelbarkeit, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseiendes, das Eins, das in sich selbst Unterschiedslose, damit das andere aus sich Ausschließende. Die Beziehung des Negativen auf sich ist negative Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins, d. i. Setzen Vieler Eins. Die Vielen sind aber das Eine, was das andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe. Die qualitative Bestimmtheit, welche im Eins ihr An-und-für-sich-Bestimmtsein erreicht hat, ist in die Bestimmtheit als aufgehobene übergegangen, d. i. in das Sein als Quantität.

Die Quantität ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist. Die Quantität wesentlich gesetzt mit der ausschließenden Bestimmtheit, die in ihr enthalten ist, ist Quantum, begrenzte Quantität. Das Quantum hat seine Entwickelung und vollkommene Bestimmtheit in der Zahl, die als ihr Element das Eins nach dem Momente der Diskretion die Anzahl, nach dem der Kontinuität die Einheit als seine qualitativen Momente in sich enthält. Numerieren ist das Erste, die Zahl überhaupt machen, ein Zusammenfassen von beliebig vielen Eins, d. h. das Addieren. Die nächste Bestimmung ist, daß die Zahlen gleich überhaupt sind; damit machen sie eine Einheit aus, und es ist eine Anzahl solcher vorhanden. Solche Zahlen zu zählen ist das Multiplizieren. Die dritte Bestimmtheit ist endlich die Gleichheit der Anzahl und der Einheit. Das Zusammenzählen so bestimmter Zahlen ist das Erheben in die Potenz.

Die Grenze ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich einfache Bestimmtheit, die intensive Größe oder der Grad. Im Grade ist der Begriff des Quantums gesetzt. Er ist die Größe als gleichgültig für sich und einfach, so daß sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantum ist, schlechthin außer ihr in andern Größen hat.

In diesem Widerspruch, daß die fürsichseiende gleichgültige Grenze die absolute Äußerlichkeit ist, ist der unendliche quantitative Progreß gesetzt, — eine Unmittelbarkeit, die unmittelbar in ihr Gegenteil, in das Vermitteltsein, und umgekehrt, umschlägt.

Das Maß ist das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist. Insofern im Maß Qualität und Quantität nur in unmittelbarer Einheit sind, so tritt ihr Unterschied auf eine ebenso unmittelbare Weise an ihnen hervor. Das specifische Quantum ist insofern teils bloßes Quantum, und das Dasein ist einer Vermehrung und Verminderung fähig, ohne daß das Maß, welches insofern eine Regel ist, dadurch aufgehoben wird; teils aber ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität.

2. Die Lehre vom Wesen. Das Wesen ist der Begriff als gesetzter Begriff. Es scheint in sich, oder ist reine Reflexion; so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektierte, — Identität mit sich. Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschieds. Der Grund ist die Einheit der Identität und des Unterschieds; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat, — die Reflexion-in-sich, die ebensosehr Reflexion-in-anderes und umgekehrt ist.

Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittelung in sich; als Totalität der Vermittelung ist seine Einheit mit sich nun gesetzt als das sich Aufheben des Unterschieds und damit der Vermittelung. Dies ist also die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, aber des Seins, insofern es durch das Aufheben der Vermittlung vermittelt ist; — die Existenz. Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-anderes. Beide sind aber ungetrennt; der Grund ist ihre Einheit, aus der die Existenz hervorgegangen ist. Das Existierende enthält daher die Relativität und seinen mannigfachen Zusammenhang mit anderm Existierenden an ihm selbst, und ist in sich als Grund reflektiert. So ist das existierende Ding.

Das Ding ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen, des Grundes und der Existenz. Es zerfällt in Materie und Form, deren jedes die Totalität der Dingheit und selbständig für sich ist. Die Materie ist die daseiende Dingheit, das Bestehen des Dinges; Materie und Form sind an-sich dasselbe.

Das Wesen muß erscheinen. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung. Das Erscheinende existiert so, daß sein Bestehen unmittelbar aufgehoben, dieses nur ein Moment der Form selbst ist; die Form befaßt das Bestehen oder die Materie als eine ihrer Bestimmungen in sich.

Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Innern und des Äußern. Die Äußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so daß es in ihr ebenso Wesentliches bleibt, und nur insofern Wesentliches ist, als es in unmittelbarer äußerlicher Existenz ist. Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Äußeres, als bloße Formen gesetzt, welche die Äußerlichkeit des Wirklichen ausmachen. Die Endlichkeit des Möglichen und Zufälligen besteht in dem Unterschiedensein der Formbestimmung von dem Inhalte, und, ob etwas zufällig und möglich ist, kommt daher auf den Inhalt an.

Die Notwendigkeit kann als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit definiert werden. Sie ist an sich das eine mit sich identische, aber inhaltsvolle Wesen, das so in sich scheint, daß seine Unterschiede die Form selbständiger Wirklicher haben, und dies Identische ist zugleich als absolute Form die Thätigkeit des Aufhebens in Vermitteltsein, und der Vermittelung in Unmittelbarkeit.

Die Substanz ist die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. i. als absolute Macht und zugleich als den Reichtum alles Inhalts offenbart. Dieser Inhalt ist aber nichts als diese Manifestation selbst, indem die in sich zum

Inhalte reflektierte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der Macht der Substanz übergeht. Die Substantialität ist die absolute Formthätigkeit und die Macht der Notwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Prozesse angehört, das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts ineinander.

3. Die Lehre vom Begriff. Die Wahrheit des Seins und des Wesens ist der Begriff. Das Fortgehen des Begriffs ist Entwickelung, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist. Die Lehre vom Begriff teilt sich in die Lehre 1. von dem subjektiven oder formellen Begriffe, 2. von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmten, oder von der Objektivität, 3. von der Idee, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit. Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Sie kann als Vernunft, ferner als das Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann u. s. w. gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind. Die Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist die absolute Idee, welche die reine Form des Begriffs ist, und die ihren Inhalt als sich selbst anschaut. Dieser Inhalt ist das System des Logischen. Als Form bleibt hier der Idee nichts als die Methode dieses Inhalts, — das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente.

2. Naturphilosophie. Die Natur ist die Idee in der Form des Andersein. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist. In dieser Äußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und

der Vereinzelung gegeneinander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwickelung ist. Der Begriff aber ist in der Natur teils nur Inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher existierende Metamorphose beschränkt.

An sich ist die Natur ein lebendiges Ganzes; die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, daß die Idee sich als das setze, was sie an sich ist, oder was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.

Die Idee als Natur ist: 1. in der Bestimmung des Außereinander, der unendlichen Vereinzelung, außerhalb welcher die Einheit der Form, diese daher als eine ideelle, nur an sich seiende und daher nur gesuchte ist, die Materie und deren ideelles System, — Mechanik. 2. In der Bestimmung der Besonderheit, so daß die Realität mit immanenter Formbestimmtheit und an ihr existierender Differenz gesetzt ist, ein Reflexionsverhältnis, dessen Insichsein die natürliche Individualität ist, — Physik. 3. In der Bestimmung der Subjektivität, in welcher die realen Unterschiede der Form ebenso zur ideellen Einheit, die sich selbst gefunden und für sich ist, zurückgebracht sind, — Organik.

3. Die Philosophie des Geistes. Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden,

und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebensowohl als das Subjekt der Begriff ist. Die Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur.

Die Entwickelung des Geistes ist, daß er 1. in der Form der Beziehung auf sich selbst ist, innerhalb seiner ihm die ideelle Totalität der Idee, d. i. daß das, was sein Begriff ist, für ihn wird, und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d. i. frei zu sein, — subjektiver Geist; 2. in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist, — objektiver Geist; 3. in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objektivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit, — der absolute Geist.

1. Der subjektive Geist ist A. an sich oder unmittelbar; so ist er Seele oder Naturgeist; — Gegenstand der Anthropologie. B. Für sich oder vermittelt, noch als identische Reflexion in sich und in anderes; der Geist im Verhältnis oder Besonderung; Bewußtsein, — der Gegenstand der Phänomenologie des Geistes. C. Der sich in sich besinnende Geist, als Subjekt für sich, — der Gegenstand der Psychologie.

A. Anthropologie. In der Seele erwacht das Bewußtsein; das Bewußtsein setzt sich als Vernunft, die unmittelbar zur sich wissenden Vernunft erwacht ist, welche sich durch ihre Thätigkeit zur Objektivität, zum Bewußtsein ihres Begriffs befreit. Die Seele ist zuerst in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit die nur seiende, natürliche Seele; sodann tritt sie als individuell in das Verhältnis zu diesem ihrem unmittelbaren Sein und ist in dessen Bestimmtheiten abstrakt für sich fühlende Seele, und endlich ist dasselbe als ihre

Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als wirkliche Seele. In ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit ist die Seele als einzelnes Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die Äußerlichkeit als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht. Diese Äußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren Zeichen. Die Seele ist als diese Identität des Innern mit dem Äußeren, das jenem unterworfen ist, wirklich; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen giebt, die als das Kunstwerk der Seele menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat.

B. Phänomenologie des Geistes. Das Bewußtsein macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung, aus. Das Ziel des Geistes als Bewußtsein ist, diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben. Die Stufen dieser Erhebung sind, daß er Bewußtsein überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat, Selbstbewußtsein, für welches Ich der Gegenstand ist, und Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst, und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut; Vernunft, der Begriff des Geistes. Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner Objektivität und Allgemeinheit. Das Selbstbewußtsein so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen ebensosehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. Die wissende Wahrheit aber ist der Geist.

C. Psychologie. Das Fortschreiten des Geistes ist Entwicklung, insofern seine Existenz, das Wissen in sich selbst das an und für sich Bestimmtsein, d. i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Thätigkeit des Übersetzens rein nur der formelle Übergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich ist. Insofern das Wissen, mit seiner ersten Bestimmtheit behaftet, nur erst abstrakt oder formell ist, ist das Ziel des Geistes, die

objektive Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens hervorzubringen.

Der Weg des Geistes ist theoretisch zu sein, es mit dem Vernünftigen als seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu thun zu haben und es nun als das Seinige zu setzen. Als solche freie Intelligenz ist es Wille, praktischer Geist, der sodann freier Geist wird, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist.

Beim theoretischen Geist findet sich die Intelligenz bestimmt; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht. Als Wissen aber ist sie dies, das Gefundene als ihr eigenes zu setzen. Ihre Thätigkeit hat es mit der leeren Form zu thun, die Vernunft zu finden, und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff für sie sei, d. i. für sich Vernunft zu sein, womit in Einem der Inhalt für sie vernünftig wird. Diese Thätigkeit ist Erkennen. Der Geist als Wille weiß sich als sich in sich beschließend und sich aus sich erfüllend. Dies erfüllte Fürsichsein oder Einzelheit macht die Seite der Existenz oder Realität von der Idee des Geistes aus; als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. Als sich selbst den Inhalt gebend ist der Wille bei sich, frei überhaupt; dies ist sein bestimmter Begriff. Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; freier Wille, der für sich als freier Wille ist, indem der Formalismus, Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat.

Der Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist zunächst überhaupt der vernünftige Wille oder an sich die Idee, darum nur der Begriff des absoluten Geistes. Als abstrakte Idee ist sie wieder nur im unmittelbaren Willen existierend, ist die Seite des Daseins der Vernunft, der einzelne Wille als Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck ausmacht, und deren nur formelle Thätigkeit er ist. Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die Thätigkeit ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Dasein, welches als Dasein der Idee Wirklichkeit ist, zu setzen, objektiver Geist.

2. Der objektive Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seiend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, daß die Freiheit seine innere Bestimmung und Zweck ist und sich auf eine äußerliche vorgefundene Objektivität bezieht. Die Zweckthätigkeit aber dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objektiven Seite zu realisieren, daß sie als eine durch jenen bestimmte Welt sei, so daß er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, der Begriff hiermit zur Idee vollendet sei. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Form von Notwendigkeit.

Der freie Wille realisiert sich 1. im Recht, 2. in der Moralität und 3. in der Sittlichkeit.

1. Der freie Wille ist selbst zunächst unmittelbar und daher als einzelner, — die Person; das Dasein, welches diese ihre Freiheit giebt, ist das Eigentum. Das Recht als solches ist das formelle, abstrakte Recht.

2. Das freie Individuum im (unmittelbaren) Rechte nur Person, ist nun als Subjekt bestimmt, — in sich reflektierter Wille, so daß die Willensbestimmtheit überhaupt als Dasein in ihm als die seinige unterschieden von dem Dasein der Freiheit in einer äußerlichen Sache sei. Damit daß die Willensbestimmtheit so im Innern gesetzt sei, ist der Wille zugleich als ein besonderer. Der subjektive Wille ist insofern moralisch frei, als die Bestimmungen innerlich als die seinigen gesetzt und von ihm gewollt werden.

3. Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst. Die frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen ebensosehr Sein ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit. Die abstrakte Diremtion dieses Geistes ist die Vereinzelung in Personen, von deren Selbständigkeit er die innere Macht und Notwendigkeit ist.

Weil die Substanz die absolute Einheit der Einzelnheit und der Allgemeinheit der Freiheit ist, so ist die Wirklichkeit und Thätigkeit jedes Einzelnen für sich zu sein und zu sorgen, bedingt sowohl durch

das vorausgesetzte Ganze, in dessen Zusammenhang allein vorhanden, als auch ein Übergehen in ein allgemeines Produkt. Die Gesinnung der Individuen ist das Wissen der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen, und daß die andern Einzelnen gegenseitig sich nur in dieser Identität wissen und wirklich sind, ist das Vertrauen, — die wahrhaft sittliche Gesinnung. Die Beziehungen des Einzelnen in den Verhältnissen, zu denen sich die Substanz besondert, machen seine sittlichen Pflichten aus. Die sittliche Persönlichkeit, d. i. die Subjektivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist Tugend.

Die sittliche Substanz äußert sich in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und in der Staatsverfassung.

Das Eigentum der Familie als einer Person erhält durch die Gemeinschaft, in der die Beziehung auf dasselbe gleichfalls die verschiedenen Individuen, welche die Familie ausmachen, stehen, wie der Erwerb, die Arbeit und Vorsorge, ein sittliches Interesse. Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächst als ursprünglich im Schließen der Ehe gesetzte Sittlichkeit, realisiert sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, — der Erziehung derselben zu selbständigen Personen.

Die Substanz als Geist sich abstrakt in viele Personen (die Familie ist nur eine Person), in Familien oder einzelne besondernd, die in selbständiger Freiheit und als Besondere für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichsein in ihrem Bewußtsein und zu ihrem Zwecke haben. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbständigen Extremen und von deren besonderen Interessen; die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft.

Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, — die Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft. Dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Princip des wissenden und aus sich thätigen Wollens die Form

gewußter Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen die wissende Subjektivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, d. i. für sich dies Vernünftige will. Der Staat ist a) zunächst seine innere Gestaltung als sich auf sich beziehende Entwicklung, — das innere Staatsrecht oder die Verfassung; er ist b) besonderes Individuum, so im Verhältnisse zu andern besondern Individuen, — das äußere Staatsrecht; c) aber diese besondern Geister sind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit — die Weltgeschichte.

3. Der absolute Geist ist die Einheit des subjektiven und des objektiven Geistes. Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geiste. Daß diese in der Identität mit jenem als das Wissen der absoluten Idee sei, hierin ist die notwendige Seite, daß die an sich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriff befreit sei, um die dessen würdige Gestalt zu sein. Der subjektive und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder der Existenz ausbildet.

Der absolute Geist offenbart sich in der Kunst, in der Religion und in der Philosophie. Die Philosophie ist insofern die Einheit der Kunst und Religion, als die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der erstern, deren subjektives Produzieren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbständige Gestalten in der Totalität der zweiten, deren in der Vorstellung sich entfaltendes Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige Anschauung vereint und dann darin zum selbstbewußten Denken erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als notwendig, und dies Notwendige als frei erkannt ist.

Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang

zurückgegangen, und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, daß es aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Princip zugleich als in sein Element sich erhoben hat. —

Die nächste Offenbarung der sittlichen Substanz sieht Hegel in der Ehe; insbesondere realisiert sie sich in der zweiten, geistigen Geburt, d. h. in der Erziehung der Kinder. In der Erziehung als einer sittlichen Institution giebt sich das Subjekt, welches bis dahin nur an sich lebte, dem Objektiven, der bürgerlichen Gesellschaft, hin, damit es als Produkt der Erziehung aus diesem Andersein nunmehr für sich wird. Dieses Fürsichsein ist die Rückkehr des Subjekts durch das Objektive zu sich selber; es ist die unendlich subjektive Substantialität der Sittlichkeit durch die Erziehung zur Gestalt der Allgemeinheit erhoben; es ist das Wissen und Wollen des Allgemeinen, der vernünftige Wille als freie Intelligenz, — kurz: ein Leben in der Wiedergeburt. Diese ist demnach der Zweck der Erziehung.

Die Wiedergeburt des Geistes aus der natürlichen Unwissenheit sowohl als dem natürlichen Irrtum geschieht durch Unterricht und den durch das Zeugnis des Geistes erfolgenden Glauben der objektiven Wahrheit des Inhaltes, denn nur der gewußte Glaube oder der Wille als freie Intelligenz entspricht der absoluten Idee. Unterricht und Glaube sind demnach die beiden wesentlichsten Erziehungsmittel.

Was der Mensch sein soll, wird er durch Bildung; diese ist der absolute Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit. Durch diese Arbeit der Bildung ist es, daß der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt, in der er seinerseits allein würdig und fähig ist, die Wirklichkeit der Idee zu sein.

Die Bildung ist teils eine theoretische, teils eine praktische.

Die theoretische Bildung muß in quantitativer Beziehung möglichst allgemein sein, sofern sich das partikulare Wissen zu einem

allgemeinen erheben soll. Der Zögling entfernt sich so von sich selbst, giebt sich der objektiven Allgemeinheit hin und kehrt bereichert zu sich zurück. Auch in qualitativer Beziehung muß die Bildung allgemein sein, indem der Geist von dem Einzelnen zu den allgemeinen Gesetzen vordringt. Und endlich erfordert die theoretische Bildung eine uneigennützige Hingabe des Subjekts an das Objekt, wie sie besonders die Kunst erfordert. Die praktische Bildung verlangt in Bezug auf das Ansichsein die Selbsterhaltung des Subjekts durch Mäßigung der natürlichen Triebe, in Bezug auf das Andersein Hingabe an den Beruf, in Bezug auf das Fürsichsein Gewinnung eines höheren allgemeinen Standpunktes der sittlichen Beurteilung.

§ 5.

Herbart.

Nachdem in Hegels System der philosophische Idealismus seinen Abschluß gefunden hatte, erstand mit Herbart ein eigenartiger Realismus zu einem einsamen, kurzen Dasein. Hatte Hegel die sinnliche, reale Welt in der absoluten Vernunft aufgehen lassen, so erkannte Herbart umgekehrt in der Welt seiner Realen das Absolute. Der Schwerpunkt Herbarts liegt jedoch weniger in seinen metaphysischen Spekulationen, die nur wenig Anhänger und keinen Fortbildner fanden, als vielmehr in der Art und Weise der Behandlung der psychologischen Probleme, welche er durch mathematische Formeln zu lösen versuchte. Eine Berechnung der psychischen Vorgänge kann aber nur dann stattfinden, wenn die Seele lediglich als Produkt der Natur auch dem Naturmechanismus unterworfen und die intelligible Freiheit in Kausalität aufgehoben wird.

Johann Friedrich Herbart wurde am 4. Mai 1776 zu Oldenburg geboren. Während seiner Studienzeit in Jena wurde er durch Fichtes philosophische Vorlesungen auf das lebhafteste angeregt, welchem er eine Kritik der „Wissenschaftslehre" überreichte. Für die Pädagogik erwachte sein Interesse, als er sich drei Jahre lang als Hauslehrer in der Schweiz aufhielt, in welcher Zeit er durch einen Besuch bei Pestalozzi dessen Unterrichtsmethode aus eigener Anschauung kennen lernte. Die hier empfangene Anregung war auf Herbarts pädagogische Entwickelung von entscheidendem Einflusse. Seit 1802 wirkte er als Lehrer der Philosophie und Pädagogik in Göttingen, wurde als solcher 1809 nach Königsberg berufen, kehrte jedoch 1833 nach Göttingen wieder zurück, woselbst er 1841 starb.

Von seinen philosophischen Werken sind besonders zu erwähnen: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813. Lehrbuch zur Psychologie, 1816. Psychologie als Wissenschaft, 1824. Allgemeine Metaphysik, 1828. Seine bedeutendsten pädagogischen Werke sind: Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, 1806. Umriß pädagogischer Vorlesungen, 1835. —

Die Philosophie ist die Bearbeitung der Begriffe; hieraus ergeben sich ihre drei Hauptteile. Zunächst müssen die Begriffe klar und deutlich sein. Deutliche Begriffe werden zu Urteilen, Urteile zu Schlüssen vereinigt, wovon die Logik handelt. Die Berichtigung und Ergänzung der Begriffe behandelt die Metaphysik, an welche sich die Psychologie, Naturphilosophie und die philosophische Religionslehre anknüpft. Begriffe, die einen Zusatz in unserem Vorstellen herbeiführen, welcher in einem Urteile des Beifalls oder des Mißfallens besteht, betrachtet die Ästhetik.

Die Metaphysik gliedert sich wiederum in folgende vier Teile: 1. Die Methodologie enthält die Kritik des Gegebenen und die Methode der Beziehungen. Es folgt 2. die Ontologie mit zwei Problemen, dem der Inhärenz und der Veränderung; beide in Gemeinschaft führen auf den Kausalbegriff. Alsdann stellt 3. die Synechologie die Principien der Materie fest und behandelt die Begriffe von Raum und Zeit. Endlich kommt 4. die Eidolologie, worin die Ansprüche des Idealismus durch Untersuchung des Ich zurückgewiesen und die Grundlagen der Psychologie festgestellt werden.

1. Methodologie. Jede Spekulation sucht eine Konstruktion von Begriffen, welche, wenn sie vollständig wäre, das Reale darstellen würde, wie es dem, was geschieht und erscheint, zum Grunde liegt. Wer hierin die größte mögliche Tiefe zu erreichen wünscht, der bedarf einer Methode, um die ersten Gründe aller Erklärung zu finden, oder wenigstens regelmäßig danach zu suchen. Solche Gründe sind aber nicht unmittelbar gegeben, sondern werden aus dem Gegebenen erkannt werden müssen. Die erste Hauptforderung, welche die Methodologie zu erfüllen hat, ist demnach die, daß sie die Auf-

fassung des Gegebenen gehörig bestimme. Darunter sind zwei speciale Forderungen enthalten. Die eine, daß sie gegen Verfälschungen des Gegebenen warne und dessen Sicherheit oder Unsicherheit prüfe; die zweite, daß im Gegebenen die Antriebe des fortschreitenden Denkens nachgewiesen werden, vermöge dessen man sich dem Realen ohne Sprung nähern könne; die zweite Hauptforderung ist, die Bewegung desjenigen Denkens zu beschreiben, was aus jenen Antrieben unmittelbar hervorgeht, und im allgemeinen die Grenze zu bestimmen, wie weit es reicht. Die dritte Hauptforderung ist die, im allgemeinen die Möglichkeit begreiflich zu machen, daß man zum Gegebenen, von dem man ausging, zurückkehre. Denn gesetzt, man habe sich durch die vorige Bewegung des Denkens dem Realen genähert, das heißt, man habe solche Begriffe gewonnen, die mehr oder weniger für eine Erkenntnis desselben gelten können, so ist offenbar, daß man nun erst anfangen kann, aus den gefundenen, mehr oder weniger tief liegenden Gründen die Erscheinungen zu erklären.

Gegeben ist weder alles noch eins. Aber Dinge als Komplexionen von Merkmalen fördert der natürliche psychologische Mechanismus wirklich zu Tage, und es begegnet uns allen, daß wir diese Dinge als ausgedehnt im Raume, als veränderlich, thätig und leidend betrachten. Wenn hierin Besorgnis des Irrtums entspringen kann, so gehört es zum Anfange der Metaphysik, die unsichere Stelle zu untersuchen. Das Gegebene, ein unbestimmt Vieles, läßt sich aber nicht übersehen außer durch allgemeine Begriffe. Da nun das Gegebene ein *Wirkliches* und keine leere Möglichkeit ist, so liegt in ihm der *Anfangspunkt des Wissens*, doch nur inwiefern es das Gegebene ausdrückt, d. h. *Dinge mit mehreren und veränderlichen Merkmalen*. Demnach liegt also der Anfang des Wissens in der Lehre von der *Substanz* und der zugehörigen *Inhärenz*; nicht wegen dieses Begriffs wiederum als eines solchen, sondern weil hier erst die gegebene Anschauung mit ihrem Anspruch an wenigstens mittelbare Darstellung des Realen sich mit dem Denken unzertrennlich vereinigt; dergestalt zwar, daß nicht der ganze Gedanke angeschaut wird, wohl aber von einem zusammengesetzten Gedanken ein Teil durch die Anschauung verbürgt ist, während ein anderer Teil dazu

eine im Denken notwendige Ergänzung bildet, die sich von dort an noch im Nachdenken erweitert.

Das Einfache der Empfindung findet sich fast nie einzeln, sondern in Komplexionen, welche wir Dinge nennen. Fragt man nun: Was ist dies Ding? so erfolgt eine Antwort durch ein ganzes Register von schon gefundenen Merkmalen nebst der Erwartung, noch neue künftig zu entdecken. Aber eine Mehrheit von Merkmalen, um für ein Bild des Wesens zu gelten, muß in einen einfachen Gedanken verschmelzen können. Nun kann die Mehrheit der Merkmale unserer Dinge, schon weil sie nicht geschlossen ist, vollends aber wegen der Eigenheit der sinnlichen Empfindungen selbst, nicht auf ein einfaches Was zurückgeführt werden. (Es wird niemand, der das Gold zugleich sieht und fühlt, die Empfindungen gelb und schwer in eine einzige Empfindung zu fassen imstande sein.) Also sind alle diese Merkmale unfähig zu bestimmen, was da sei. Und rückwärts, was da ist, das erträgt, wiewohl uns völlig unbekannt, gewiß nicht diese vielen Merkmale. So streitet in den gegebenen Merkmalen (Accidenzen) ihre Form mit der Materie. Wegen der Form (der Komplexion) soll man ein Wesen für alle (Substanz) setzen; wegen der Materie (wegen der Merkmale selbst, die nicht in eine Vorstellung zusammengehn,) kann das Sein für sie nicht einfach, sondern muß vielfach genommen — es muß vieles Seiende gesetzt werden. Dies Viele und jenes eine Seiende sollen dasselbe sein, nämlich das Seiende, was um dieses bestimmten Gegebenen willen gesetzt werden muß. Jedes der Vielen soll identisch sein mit dem Einen, aber keins der Vielen kann identisch sein mit den übrigen Vielen.

Und ebenso: Zur Einheit einer Komplexion von Merkmalen gehören alle Merkmale; und wenn eins derselben nicht das wäre, was es ist, so wäre die Komplexion, folglich ihre Einheit nicht die, welche sie ist. Rückwärts: Wird eine neue Komplexion gesetzt, so werden alle Merkmale neu gesetzt, da jedes nur mit den andern allen gesetzt wird. Aber sofern wir eine Komplexion beharrend setzen in der Zeit, und nicht etwa als in jedem Moment verschwindend und sich erneuernd, hält sich das Beharren an allen Merkmalen samt und sonders, d. h. einem jeden für sich wird die Identität im Beharren

zugeschrieben, oder was dasselbe ist, es wird von ihm gesagt, daß ihm der Wechsel der Zeitmomente nichts bedeute. Nun findet sich, daß in den Komplexionen, die wir Dinge nennen, einige Merkmale sich ändern, andere beharren. Wegen der veränderten Merkmale ist die Komplexion eine andere, wegen der beharrenden ist sie dieselbe. Es liegt also der Widerspruch vor Augen, daß eine Substanz verschieden, verschiedene Einer identisch sein sollen.

Wenn nun ein Gegebenes nicht kann gedacht werden, so ist es deshalb nicht verurteilt, weggeworfen zu werden, sondern es muß im Denken anders gefaßt werden; die Widersprüche drängen das Nachdenken in eine andere Richtung, welche durch die Anwendung der Methode der Beziehungen zur endlichen Lösung des Problems führt.

Zuvörderst muß das Problem durch analytische Betrachtungen so vollkommen zur Deutlichkeit erhoben werden, daß, was nur als Schwierigkeit war fühlbar gewesen, sich nun als Widerspruch scharf denken lasse. Ist der Punkt des Widerspruchs genau gefunden, so liegt seine kontradiktorische Verneinung als notwendig vor Augen. Heiße der Hauptbegriff A, so werden in ihm zu unterscheiden sein zwei Glieder, M und N, die er als identisch setzt, und die doch sich verhalten in irgend einem oder einigen Merkmalen wie ja und nein. Der Widerspruch liegt in keinem der Glieder für sich genommen, er liegt in der prätendierten Identität beider; diese muß verneint werden. Man wird demnach jedes der Glieder abgesondert setzen. Aber gegeben ist jedes nur mit dem andern. Denkt man M abgesondert, so ist es ein leerer Begriff, der auf Wiederverknüpfung mit N wartet. Denkt man es mit N in A, so ist man gezwungen, es wieder herauszusondern. Das Abgesonderte hat nur Realität für die Verknüpfung, das Verknüpfte ist nur denkbar in der Absonderung. So ist der Widerspruch aus dem Hauptbegriff in das einzelne Glied getreten, welches identisch und auch nicht identisch mit dem andern muß gedacht werden. Dieser sekundäre Widerspruch erfordert abermals kontradiktorische Verneinung, also Trennung der in ihm als verbunden erscheinenden Glieder. Das mit sich selbst entzweite M kann nicht eins und dasselbe sein; es muß zerfallen in eins und ein anderes. Ein M, identisch mit N; ein anderes M, nicht identisch mit N.

Aber hier erneuern sich die vorigen Betrachtungen. M, identisch mit dem ihm widersprechenden N ist undenkbar. Soll doch dabei etwas gedacht werden, so muß es vor allem zuerst als M, d. h. nicht identisch mit N, gedacht werden. M, nicht identisch mit N, ist ein leerer Begriff, ist ungültig; nur einem solchen M, wie aus dem Hauptbegriff A hervorgeht, kann Gültigkeit beigelegt werden. In jedem der mehrern M, also wenn es vollständig, wie es muß, gedacht werden soll, zeigt der sekundäre Widerspruch sich ganz und gar, und will man ihn auch hier noch durch Trennung der Glieder verfolgen, so wird er sich in jedem abgesonderten Stücke von neuem zeigen. Er kann also in keinem einzelnen M als einem einzelnen gehoben werden. Folglich bleibt nur übrig anzunehmen, daß in der Mehrheit der M als einer Mehrheit seine Auflösung liege. Die mehreren sollen sich zusammenfinden in der Identität mit N. Also ihr Zusammen muß gleich N sein, während außer dem Zusammen, jedes M einzeln genommen, nicht gleich N ist. Soweit reicht die Methode. Das Zusammen der M kann sie nicht bestimmen, weil sie das M selbst nicht kennt. Man wird also in jedem besonderen Falle aus der Eigentümlichkeit der M zu erforschen haben, was das Zusammen für sie bedeuten könne? wie man zum Behuf desselben jedes der M zu denken habe? Welche Erfordernisse sich dabei aus A selbst ergeben? Die Voraussetzungen des Zusammen in jedem der M einzeln genommen geben alsdann die Ergänzungsbegriffe, welche mit A durch Synthesis a priori zu verknüpfen sind, oder auf welche er sich bezieht.

Die Ergänzungsbegriffe geben uns die zufälligen Ansichten an die Hand, ohne welche mit der Methode der Beziehungen schwerlich etwas anzufangen sein möchte. Diese Kunst ist ähnlich derjenigen, welche die Mathematiker anwenden, indem sie ihre Größen nach dem Bedürfnisse transformieren, ja fast jeden Augenblick mit den Ausdrücken wechseln, ohne welchen Wechsel sie nicht rechnen können. Sie müssen aber so gewählt werden, daß durch ihre Vermittelung dasjenige in Verbindung komme, wovon eins durch andere eine neue Bestimmung erlangen soll. Wenn z. B. eine gerade Linie auf dem Papier gezeichnet ist, so sieht man ihr es nicht an, ob sie die Seite

eines Dreiecks oder die Ordinate einer Kurve sein soll. Auch die Zerlegbarkeit der Bewegungen in der Mechanik giebt ein passendes Beispiel von zufälligen Ansichten.

2. Ontologie. Die Formen der Erfahrung haften an der Empfindung. Aber die Empfindungen sind nicht Dinge, sondern Zustände. Die Materie des Gegebenen besteht aus Empfindungen; gegeben sind also keine Dinge, nichts Reales. Was wissen wir denn vom Realen? Nichts! Also wollen wir den Satz aussprechen: Nichts ist! Es giebt kein Sein. Aussprechen läßt dieser Satz sich leicht, aber nicht festhalten. Man versenke sich in das Nichts, wie man will, der Lauf der Welt geht dennoch fort. Nun kann man zwar von der Welt den Weg finden zum Nichts; aber alsdann findet man den Rückweg verschlossen. Man gelangt nicht wieder vom Nichts zu der Welt! Man kann zu jeder Sache, zu jedem Ereignis sprechen: Du bist nichts und du schaffst nichts! Aber die Sachen fahren fort zu erscheinen und verwickeln uns in die Frage, woher denn wohl der Schein kommen möge?

Es ist nämlich klar, daß, wenn nichts ist, auch nichts scheinen muß. Der Schein aber läßt sich nicht ableugnen, nicht einmal vermindern; man muß ihn setzen als ein recht eigentliches Nichts-Nichts. Damit erklärt man nun freilich nicht dasjenige, was da scheint, als ein Solches, wie es scheint, für real. Aber man setzt etwas, und zwar dieses Etwas wegen dieses Scheins, ein anderes Etwas wegen eines anderen Scheins. Diese Notwendigkeit wiederholt sich durch das ganze Gegebene hindurch bei jedem Schritte. Damit wird über die Menge des Realen noch nichts entschieden; aber die Menge der Antriebe, etwas, unbekannt wie es ist, zu setzen, vergrößert sich ins Unermeßliche. Wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein.

Wir haben so das Gegebene als den wirklichen Schein entgegengesetzt dem Seienden, das dem Schein zum Grunde liege. Dieses nennen wir unbekannt; denn wir sagen zwar, daß es ist, aber wir bekennen, nicht zu wissen, was es ist. Das Unbekannte ist die

Qualität, unser Begriff aber vom Seienden besteht aus Bekanntem und Unbekanntem, dem Sein und der Qualität.

Gewonnen wird der Begriff des Sein, indem zunächst Gegenstände gesetzt werden. Diese Gegenstände werden dergestalt bezweifelt, daß sie ganz verschwinden sollen. Sie verschwinden aber nicht, die Setzung dauert also fort; aber sie ist darin verändert, daß ihr Gesetztes nicht mehr für einerlei gilt mit demjenigen, worauf sie ursprünglich gerichtet war, indem die Formen der Erfahrung in Formen der Setzung des Realen verwandeln. Die Qualität wird so dem Zweifel preisgegeben; das Gesetzte soll etwas anderes, Unbekanntes sein. Hier bleibt bloß der Begriff dessen übrig, dessen Setzung nicht aufgehoben wird. Die bloße Anerkennung des Nicht-Aufzuhebenden nun ist der Begriff des Seins.

In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne daß man es merkt. Im Denken muß sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegenteils; denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten, heißt etwas für seiend erklären.

Das Sein giebt daher gar keine Bestimmung dessen ab, was die Dinge sind; auch ist es nicht so anzusehen, als ob es den Dingen innwohnt oder inhäriert. Dagegen steht es in notwendiger Beziehung mit irgendeinem Was (Quale). Dieses Was bleibt unbestimmt, weil der Begriff des Sein bloß das ausdrückt: es werde bei dem einfachen Setzen dieses Was sein Bewenden haben. Es bleibt also auch völlig unbenommen, Vielheit des Seienden anzunehmen. Hier hat man sich wohl zu hüten, nicht die Gegensätze in den Vielen für Schranken in seinem Sein zu halten. Auf jedes für sich wird der Begriff des Sein bezogen; auf keins in seinem Gegensatze gegen das andere, der in das Was gar nicht eingeht. Er selbst aber, der Begriff des Sein, ist weder eins noch vieles, sondern eine Art zu setzen.

Wenn aber das Sein gar keine Bestimmung dessen abgiebt, was die Dinge sind, so wird ja wohl jedes beliebige Was dazu dienen können, daß man etwas habe, wovon sich aussagen lasse, es sei!

Diese Meinung bleibt solange ganz richtig, wie lange man die Qualität des Seienden ganz unbekannt läßt und gar nicht unternimmt, sie irgend ähnlich denjenigen scheinbaren Qualitäten zu bestimmen, an welche wir bei den Sinnengegenständen gewohnt sind.

Unmittelbar klar ist zuvörderst, daß wenn wir die absolute Position festhalten wollen, wir uns vor allem vor ihren Gegenteilen, den Negationen und Relationen, hüten müssen, oder:

1. Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ, ohne Einmischung von Negationen. An diesen ersten Satz knüpft sich nun sogleich ein zweiter, dessen Wichtigkeit besonders in der Psychologie bemerklich wird. Er heißt:

2. Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach.

Hiermit hängen unmittelbar noch zwei Folgerungen zusammen, die einander durch den Gegensatz erläutern:

3. Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich.

4. Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Sein ganz unbestimmt.

Diese beiden Sätze scheinen sich zu widersprechen. Aber Vielheit im Seienden ist nicht Vielheit des Seienden; jene ist verboten, diese erlaubt.

Das Problem der Inhärenz oder des Dinges mit mehreren Eigenschaften leidet nun an dem Widerspruche, daß das Eine vieles sei. Was ist das Eine? Ein Ding, das Merkmale hat? Nein! Denn ohne diese Merkmale und voraus vor denselben als deren von ihnen verschiedener Besitzer ist es gar nicht gegeben. Ein Ding, das aus Merkmalen besteht? Auch nicht. Denn keins dieser Merkmale existiert für sich, und die Summe derselben ist eine Summe des Nichtigen, mithin selbst nichts. Also wollen wir vorläufig so sprechen: Das Ding ist dasjenige Unbekannte und näher zu Untersuchende, welches dergestalt gesetzt wird, daß seine Setzung die Stelle aller der absoluten Positionen vertrete, die ursprünglich in den einzeln empfundenen Merkmalen lagen. Mit einem Worte: Das Ding ist die Substanz, welcher die Merkmale inhärieren. Substanz ist grade nichts anderes, als das unbekannte Eine, dessen Setzung alle diejenigen

Setzungen repräsentiert, die ursprünglich den Merkmalen zukamen. Jedoch ist die Substanz kein Ding mit vielen Merkmalen; sie liegt auch diesen Merkmalen nicht allein zum Grunde, sondern jedem derselben muß eine Vielheit des Realen vorausgesetzt werden. Der Schein der Inhärenz ist allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen. Also wie viele mal die Inhärenz erscheint, so viele mal setzen wir statt eines realen Wesens deren mehrere.

Das Ding heiße A, dessen Merkmale a, b, c . . . Nun setzen wir mehrere A statt des einen A; jedoch nicht einmal, sondern viele Mal. Wegen des ersten Merkmals a setzen wir $A' + A' + A' + \ldots$, wegen des zweiten, b, setzen wir $A'' + A'' + A'' \ldots$, bis allen den gegebenen a, b, c, d . . . Genüge geleistet worden. So wird zwar A vervielfältigt, aber der Punkt, von wo die Vervielfältigung jedesmal ausgeht, bleibt immer der nämliche. Man setzt zwar die Reihen

$$A' + A' + A' + \ldots$$
$$A'' + A'' + A'' + \ldots$$
$$A''' + A''' + A''' + \ldots$$

Aber es versteht sich von selbst, daß das erste Glied in allen diesen Reihen dasselbe sei, und daß die Reihen eigentlich wie Radien von einem Mittelpunkte auslaufen. Denn allen diesen Reihen liegt das nämliche A zum Grunde; es muß nur so viele Mal mit andern und wieder andern zusammentreten, als nötig ist, damit kein einziges gegebenes Merkmal bloß und allein auf die Substanz, sondern jedes auf ein Zusammen von mehreren realen Wesen bezogen werde. Dies ist's, was die Methode der Beziehungen fordert; und dann ist es noch nötig, die Veränderung der Begriffe, die sie hervorgebracht hat, mit dem, was unverändert bleibt, gehörig zu verbinden.

Wenn eine Substanz mit n Merkmalen gesetzt wird, so giebt es n Positionen, und diese fallen nicht in eine vorausgesetzte, sondern sie müssen unter sich zusammenfallen, und indem dies geschieht, die Position der Substanz bilden, welches aber nicht möglich ist und die Anerkennung des Widerspruchs erzwingt. Ist diese geleistet, so verändert man die Zahl und den Wert der Positionen. Statt eines

jeden von den vorigen n Setzungen geschehen mehrere, aber verbundene. Keine von allen fällt in die Substanz wie in ein Gefäß hinein, sondern einige dieser Positionen sind identisch, und ihr Gegenstand ist nicht mehr noch weniger als die Substanz selbst; andere sind davon völlig verschieden, und ihr Zusammenhang mit jenen ist lediglich angedeutet durch den dunkeln Ausdruck Zusammen, der aber, was er auch bedeuten möge, gewiß nicht auf Inhärenz führen kann, indem alle diese Positionen Vervielfältigungen sind von A, welches von Anfang an als ein Reales gedacht wurde, daher in allen den Vervielfältigungen überall reale Wesen gesetzt werden und keineswegs Attribute oder Accidenzen, oder was sonst als inhärierend mag angesehen werden. Attribute als Korrelate der Substanz giebt es demnach gar nicht.

Es ergiebt sich hieraus, daß so viele Ursachen sind als sinnliche Merkmale, und weiter noch der Hauptsatz: Keine Substantialität ohne Kausalität.

Auf dieses Problem der Inhärenz ist nun als zweites das der Veränderung gleichsam gepfropft, sofern diese zu der Inhärenz nur die neuen Gegensätze hinzubringt, welche in der Succession liegen. Das Ding bleibt sich hier in den Spaltungen der Einheit nicht einmal gleich. Gegeben sei ein Ding mit der Komplexion a, b, c; diese verändere sich in die Komplexion a, b, d, so soll trotz dieser Veränderung dennoch das Ding dasselbe sein. Die Komplexion a, b, c, die wir als ungeteilt betrachten, sei irgendein Reales = X, a, b, d = Y. Jenes kann auf keinen Fall den Platz einer Folge einnehmen, sondern als das schlechthin Gesetzte den Rang eines Grundes; dieses soll sich an jenes anlehnen, weil das Ding noch als dasselbe gegeben ist. X widerspricht sich selbst, indem es dem Y gleich und auch nicht gleich sein soll. Es ist also nicht identisch, sondern es ist ein Vielfaches. Und nur, indem mehrere X zusammengefaßt werden, kann Y, welches in keinem Fall ein Reales, wohl aber die Zusammenfassung von mehrern Realen sein konnte, daraus hervorgehn. Die Veränderung thut hier nicht bloß einen Schritt, sondern das Veränderliche durchläuft viele Stufen, die man

genau genommen nicht zählen kann. Es muß also X nicht bloß einmal, sondern viele mal vervielfältigt werden. Damit sich aber die Einheit des Dinges nicht zerstreut, muß ein X dasselbe bleiben in allen Gruppen, welche anstatt seiner sind angenommen worden. Dieses eine ist wiederum Substanz, die andern sind Ursachen. Und jetzt tritt der Satz: Bei allem Wechsel der Erscheinung beharrt die Substanz, in sein wahres Recht. Denn jetzt ist die Substanz nicht mehr ein Wirtshaus für Fremde, welche aus und eingehen; die ganze Erscheinung gehört der Substanz, solange sie allein steht, gar nicht an, d. h. kein Reales ist an sich Substanz; sondern wenn es Erscheinungen tragen soll, so muß es in Gemeinschaft mit andern realen Wesen stehen, und wenn die Erscheinung wechselt, so wechselt diese Gemeinschaft.

Aber worin besteht diese Gemeinschaft? Ändert sich wirklich die Qualität der Substanz durch die Ursache? Was heißt Erscheinen? Irgend etwas muß geschehen, was weder in einem realen Wesen, noch in der bloßen Vielheit derselben, solange sie vereinzelt ist, seinen Grund hat.

Fassen wir zwei Wesen A und B zusammen, so können sie sich unmöglich ganz aufheben; denn dann wäre eins positiv und das andere das Negative dieser Position, folglich das letztere kein Wesen; oder beide wären sogar nur gegenseitige Verneinungen. Nun sollte sich aber bei ihrem Zusammen, das für sie jedoch ganz zufällig ist, ihr Entgegengesetztes aufheben. Aber es hebt sich nicht auf, denn es ist auf keine Weise für sich; nur in unauflöslicher Verbindung mit dem, was nicht im Gegensatze befangen ist, gehört es zu einem wahren Ausdrucke der Qualität dieser Wesen. Sie bestehen in der Lage, worin sie sich befinden, widereinander; ihr Zustand ist Widerstand. Wir könnten mit einem sinnlichen Gleichnisse nun auch sagen, sie drücken einander. Hier ist jedoch nicht von Raumverhältnissen, sondern von einer Abänderung der Qualität die Rede, die jedes zwar von dem andern erleiden sollte, aber wogegen es sich erhält als das, was es ist. Störung sollte erfolgen, Selbsterhaltung hebt die Störung auf dergestalt, daß sie gar nicht eintritt.

Da es der innere Gegensatz in den Qualitäten je zweier Wesen ist, welchem beide zugleich widerstehen, so hat dieser Gegensatz mit dem, was man gewöhnlich Kraft nennt, keine Ähnlichkeit. Denn hier ist kein Angriff von einer Seite, kein Leidendes gegenüber dem Thätigen; nichts, was darauf ausginge, Veränderungen hervorzubringen. Der Gegensatz ist zwischen beiden, nicht aber in einem von beiden.

Aber so geschieht ja gar nichts?

Allerdings darf für das Seiende in Hinsicht dessen, was es ist, nicht das Geringste verändert werden. Es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn das, was wir Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmaßte. Der Mensch lebt in unaufhörlicher Verwechselung der beiden verschiedenen Gebiete des Seins und des Geschehens. Keins von beiden ist uns so zugänglich, daß wir es mit unmittelbarer, freier Beobachtung erreichen könnten. Unser Empfinden ist das einzige ursprüngliche Geschehen, dessen wir inne werden; aber wie dies geschieht, sagt uns keine Erfahrung. Vom eigentlich Realen weiß der gewöhnliche Mensch vollends nichts. Die Erscheinungen, die er real nennt, liegen mitten im Wechsel; daher hat er keinen andern Erfahrungsbegriff vom Geschehen als diesen, es sei eine Abänderung in dem, was ist. Die Begriffe des Seins und Geschehens sind völlig inkommensurabel, sie passen ebensowenig zusammen wie ein Körper und seine Oberfläche; im Reiche des Sein giebt es gar keine Ereignisse. Alle Triebe und Tendenzen, alle realen und idealen Thätigkeiten, alle Einbildungen und Rückbildungen, wodurch das Reale Formen annehmen soll, die es nicht hat, verraten immer nur den am Sinnlichen festklebenden Geist, der sich noch nicht im metaphysischen Denken orientiert hat.

Das wirkliche Geschehen ist nichts anderes als ein Bestehen wider eine Negation. Da nun die Negation in dem Verhältnisse der Qualitäten je zweier Wesen liegt, so geschieht stets zweierlei zugleich: A erhält sich als A, und B erhält sich als B. Jede von diesen Selbsterhaltungen denken wir durch doppelte Negation, welche unstreitig der Affirmation dessen, was jedes Wesen an sich ist, völlig gleich gilt. Allein diese doppelte Negation ist dennoch unendlich vieler Unterschiede fähig.

Jede Selbsterhaltung oder jedes wirkliche Geschehen, das in einem Wesen vorgeht, wenn es sich gegen ein bestimmtes anderes Wesen selbst erhält, hat einen demnach eigentümlichen Charakter; aber diese Eigentümlichkeit gilt nur im Gebiet des Geschehens. Alle Mannigfaltigkeit, welche darin liegt, daß A sich entweder gegen B, oder gegen C selbst erhält, verschwindet sogleich samt dem Geschehen selbst, wenn man aufs Seiende, so wie es an sich ist, zurückgeht. Denn es ist in allen diesen Fällen A, welches sich erhält, und A, welches erhalten wird.

Gesetzt jedoch, ein Beobachter stehe auf einem solchen Standpunkte, daß er die einfache Qualität nicht erkennt, wohl aber in die verschiedenen Relationen des A gegen B, C . . . selbst verwickelt wird, so bleibt ihm nur das Eigentümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs und ihres Resultats bemerkbar. Dies ist der Standpunkt des Menschen, dessen verschiedene Empfindungen nichts anderes sind, als die verschiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiß, daß sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist, und vollends nichts davon, daß diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen von zusammentreffenden Wesen außer ihr, deren eigne Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können.

3. Die Synechologie handelt vom Raum und der Zeit, sowie vom Ursprunge der Materie, während

4. Die Eidolologie das Problem des Ich und der Möglichkeit des Wissens zu lösen sucht.

Auf jedes Gegebene kann reflektiert werden als auf ein Gegebenes. Diese Thatsache findet sich im gebildeten Bewußtsein vor. Steigt die Bildung bis zum Philosophieren, so erzeugt sich allmählich eine Leichtigkeit, auf das Reflektieren wiederum zu reflektieren, und dies geht bis ins Unendliche. Man sagt sich, daß man wisse, daß man wisse von seinem Wissen, und so fort.

Es wird überdies ein Punkt angenommen, in welchem alles Gewußte beisammen sei, und mit ihm das Wissen vom Wissen bis ins

Unendliche. Dieser Punkt heißt Ich. Ich weiß von mir, dies gilt nun für das Gewisseste im ganzen Gebiete des Wissens, denn — Ich bin mir selbst der Nächste; nichts anderes ist mir in meinem Wissen so unmittelbar und so beständig gegenwärtig. In diesem Punkte wird hinzugedacht das Sein, daher der Satz: Ich bin. Das Ich setzt also sich und damit zugleich ein Nicht-Ich sich entgegen; es setzt beides also gegenseitig durcheinander beschränkt. Folglich ist im Ich mancherlei beisammen; teils eine zusammengesetzte, wenn auch noch nicht streng begrenzte Vorstellung von dem, was zum Ich gehöre, teils noch weit mannigfaltigere und durchaus nicht in eine bestimmte Sphäre eingeschlossene Vorstellungen von andern Gegenständen, ungefähr so wie die Dinge selbst gefunden werden, die auch nach den Umständen mehr oder weniger Eigenschaften zu haben scheinen. Daraus ergiebt sich: Das Ich ist eine Komplexion von Merkmalen; es fällt demnach unter den logisch höhern Begriff des Problems der Inhärenz.

Die Substanz, welche wegen des Ich muß gesetzt werden, heißt nach gemeinem und unverwerflichem Sprachgebrauche die Seele. In ihr giebt es keine Attribute, denn es giebt überhaupt keine solche; sondern wie viele Merkmale, so viele Ursachen. Das heißt hier: Die Seele ist nicht ursprünglich eine Reflexionskraft, ein Trieb u. dergl. Sie ist auch nicht zusammengesetzt aus realer und idealer Thätigkeit. Vielmehr muß ihrer ganzen geistigen Mannigfaltigkeit eine hinreichende Menge und Bestimmung eines vielfältigen Zusammen mit andern und wieder andern realen Wesen vorausgesetzt werden. Diese Lehre der Eidolologie ist die erste metaphysische Grundlehre der gesamten Psychologie.

Ist das Ich eine Komplexion von Merkmalen, so bleibt doch die Umgrenzung dieser Komplexion noch schwankend.

Wenn ein höheres Wesen als unbefangener Zuschauer auf den Menschen herabblickt, so muß es ihm ohne Zweifel auffallen, wie seltsam und mit sich uneins der Mensch sein eigenes Ich bald hoch, bald niedrig schweben sieht, und wie er, um Sich zu fassen, bald nach dem Schein, bald nach der Wahrheit greift. Wir selbst sind solche Zuschauer und sehen ohne Mühe, daß mit bloßer Subsumtion

dieſes Problems unter dasjenige der Inhärenz die Eidolologie ſich nicht begnügt, daß es uns vielmehr noch die Auflöſung eines eigenen Widerſpruchs koſten wird, den Begriff des Ich richtig zu beſtimmen.

Zuerſt die Frage, was aus dem Lehrſatz: Vorſtellungen ſind Selbſterhaltungen der Seele folgen möge? Aber dieſer Satz paßt nicht unmittelbar auf eigentliche Vorſtellungen, d. h. auf Bilder, wodurch Dinge repräſentiert werden. Denn die Seele, ein reales, einfaches Weſen, erhält ſich; ein ſolches Thun oder Geſchehen muß gerade ſo einfach ſein wie ſie ſelbſt, die dadurch erhalten wird, als das, was ſie iſt. Folglich können wir den Satz zunächſt auf einfache Empfindungen beziehen, wie Ton und Farbe.

Nun entſteht hieraus eine dreifache Scheidung unter den Vorſtellungen, deren Erklärung geſucht wird. Die erſte Klaſſe ſind die einfachen Empfindungen ſelbſt, und dieſe machen hier keine Schwierigkeit, da wir uns um ihre Veranlaſſung außer der Seele für jetzt nicht bekümmern. Die zweite Klaſſe enthält ſolche Vorſtellungen, welche als Verbindungen einfacher Empfindungen in beſtimmten Formen anzuſehen ſind, und dahin gehören die Vorſtellungen der ſinnlichen Dinge mit ihren Merkmalen und ihrer räumlichen Geſtaltung. Dabei kommt ſchon der Urſprung ſolcher, in jedem Falle beſonders beſtimmter Formen in Frage. Die dritte Klaſſe aber ergeben diejenigen Vorſtellungen, deren Inhalt nicht Empfindung iſt, wie die des Raumes, der Zeit und aller überſinnlichen Gegenſtände. Dahin gehört auch beſonders die Vorſtellung vom Ich.

Was iſt nun das Ich? Es iſt das Setzende des Ich und des Nicht-Ich, mithin gewiß kein reines Ich. Denn als ſolches müßte es nur allein Sich ſetzen. Hier liegt ein Widerſpruch vor Augen. Das Setzende des Nicht-Ich kann gewiß nicht definiert werden durch jene Identität des Setzenden und Geſetzten. Es iſt alſo nicht Ich, nicht das in ſich zurückgehende Wiſſen von Sich. Gleichwohl finde ich mich ſo; ich ergreife mich ſo in der Mitte meines Wirkens und Leidens. Ich bin alſo mir ſelbſt nicht gegeben als ein bloßes Ich, ſondern zugleich als mein eigenes Gegenteil, als Nicht-Ich. Der erſte Widerſpruch iſt alſo: Das Ich findet ſich als ein Nicht-Ich.

Der zweite Widerspruch besteht darin, daß das Ich sich in eine doppelt unendliche Reihe entwickelt, indem weder das Objekt angegeben werden kann, da immer das Gewußte nur das Wissen selbst sein soll, — noch das Subjekt jemals völlig erreicht wird, indem immer das Wissen selbst Gewußtes für ein höheres Wissen sein muß. Dazu kommt noch, daß je zwei nächste Glieder der unendlichen Reihe im Gegensatze des Wissens und Gewußten stehen, folglich nicht gleich gesetzt werden können.

Ein dritter Widerspruch in der Art, wie wir uns finden, kommt zum Vorschein, wenn man vom Ich ganz abstrahiert. Alsdann wird das Bewußtsein ein Bildersaal, worin allerlei Gemälde von der Welt und ihren wechselnden Gestalten beisammen sind. Das vorstellende Subjekt, das sich als Eins darstellt, kann nicht an sich diese Mannigfaltigkeit besitzen oder erzeugen. Dagegen spricht der Satz von der Einfachheit der ursprünglichen Qualität. Jedoch dieses Widerspruches wegen nehmen wir eben ein vielfaches Zusammen der Seele mit andern Wesen an.

Das Objekt aber kann nicht selbst Ich sein. Ebensowenig jedoch, als ein erkünsteltes Ich in der Stelle des Objekts zu dulden ist, gestatten wir uns, aus der innern Erfahrung irgend ein festes, bleibendes Objekt herzunehmen, dessen Vorstellung man für die des Ich ausgeben möchte. Bestimmte Objekte sind allemal etwas anderes, als Identität des Wissens und Gewußten. Wenn irgend ein A vorgestellt wird, so haben wir eine Vorstellung von A; wenn wir noch B hinzunehmen, so kommt der Begriff einer Vorstellung von A + B; aber A und B mögen sein, was sie wollen, sie erklären nimmermehr, wie jemand auf den Einfall kommen könne, er habe eine Vorstellung von Sich Selbst.

Auch sagt die Methode der Beziehungen sogleich: Der Objekte müssen mehrere sein, die sich gegenseitig modifizieren, und nur in dieser Modifikation sind sie gleich dem vorgestellten Subjekte. Worin besteht nun diese Modifikation?

Die Bestimmtheit des A und B, welches immer und im gleichen Grade im Wege steht, was auch A und B sein mögen, diese Bestimmtheit muß aufgehoben werden. Was irgend dienen mochte, im

Ich die Stelle des Objekts zu bezeichnen, das muß diese Stelle wieder verlassen. Darum ist es ganz unnütz, durch ein Wollen, Selbstbestimmen u. dergl. eine Ähnlichkeit mit dem Ich zu erkünsteln; als ob ein unechtes Ich den Platz des Objekts besser ausfüllen könnte, als irgend etwas ganz Fremdartiges. Gerade umgekehrt: die mehreren Objekte müssen sich untereinander nicht bloß fremd, sondern sogar entgegengesetzt sein, damit sie sich gegenseitig aus dem Platze herausdrängen, den kein mögliches bestimmtes Objekt bleibend ausfüllen kann.

So ist und kann das Ich nichts anderes sein, als Mittelpunkt wechselnder Vorstellungen. Nichts anderes nämlich bleibt übrig, wenn das Gewußte, mit welchem im Ich das Wissen identisch sein soll, kein Bestimmtes, das als solches zu dem eigentlichen Ich gehöre, enthalten darf. Der Mittelpunkt, in welchem die Vorstellungen wechseln, ist das Subjekt, was die Vorstellungen hat und enthält; denn Vorstellungen haben, heißt vorstellen, selbst noch ohne nähere Bestimmung, ob dieses Haben eine besondere Thätigkeit erfordere, oder ob es Gegenstand einer neuen, darauf gerichteten Vorstellung werde.

Derselbe Mittelpunkt wird bezeichnet durch die in ihm wechselnden Vorstellungen, die ihm jedoch nicht angehören durch ihr eigentümliches Vorgestelltes, welches kommt und geht; sondern nur im Wechsel, worin sich die Vorstellungen begegnen, so daß eben dies Begegnen den Punkt selbst ausmacht, worin jede Vorstellung der andern einen Ort darzubieten scheint. Wir nennen diesen Ort einen Mittelpunkt, weil in ihm die Vorstellungen sinkend und steigend, von außen kommend und nach außen wirkend, mit ihrer scheinbaren Bewegung einander durchkreuzen. So ist das Ich nach der einfachsten Ansicht als Subjekt, d. h. als der vorstellende Punkt, einerlei mit dem Objektiven, sofern es wechselnd diesen nämlichen, keiner andern Festsetzung bedürftigen Punkt als solchen bestimmt oder ihn zu demjenigen macht, der er ist.

Wie ist denn nun aber das Wissen möglich? Denn in uns ist das Wissen; wofern die Gegenstände desselben außer uns liegen,

fehlt der Übergang, die Bürgschaft und das Vertrauen. Die Bilder in uns, so meint man, lassen sich nicht vergleichen mit den Dingen außer uns; alle Empfindung ist nur unser Zustand, alle Erklärung derselben ist unser Gedanke.

In seinen Anfängen besteht das Wissen aus Empfindungen, die keineswegs etwas Äußeres abspiegeln, denn sie sind lediglich Selbsterhaltungen der Seele. Nicht also an den Stoff des Wissens, sondern lediglich an dessen Form muß man sich wenden, wenn man es von der Seite seiner Ähnlichkeit mit äußern Gegenständen auffassen will. Denn von der Empfindung wird niemand verlangen, sie solle die Beschaffenheit der Dinge aussagen; jedermann kennt ihre durchaus subjektive Natur. Nichtsdestoweniger enthält die Empfindung das einzig mögliche Fundament des Wissens vom Realen; denn die absolute Position, worauf einzig und allein der Begriff des Sein nach seiner wahren Bedeutung zurückzuführen ist, liegt nirgends anders als in der Empfindung.

Gehalt des Wissens in metaphysischem Sinne ist das, was man weiß. Dies ist völlig verschieden vom Stoff des Wissens im psychologischen Sinne, d. h. von dem Ersten, was in der Seele geschieht, um ein Wissen zu erzeugen. Die Empfindungen sind der Stoff, aber ganz und gar nicht der Gehalt des Wissens; denn sie sind bloß unsere Zustände, ohne daß irgend eine Ähnlichkeit, irgend ein Abbilden, irgend ein Erkennen des Vorhandenen in ihnen dürfte gesucht werden. In der Form aber ist auch der Gehalt desselben anzutreffen, obgleich die Bestimmungen der Form viel weiter reichen. Doch können wir weder das Was noch das wirkliche Geschehen in unserm Wissen innerlich abbilden; im Gegenteil, beides ist uns unbekannt. Das einzige, ursprünglich absolut Gesetzte ist das Empfundene, und da dieses nicht real sein kann, so bleibt von der absoluten Setzung nichts als die Form übrig; einen Inhalt kann sie nicht wieder erlangen; sie hat ihn auf immer verloren. Dies ist der Sinn des bekannten Satzes: Die Dinge an sich kennen wir nicht.

Gleichwohl wissen wir, daß Etwas, und zwar Vieles und Verschiedenes da ist, und daß unter seinen Qualitäten, die wir nicht kennen, Verhältnisse stattfinden, welche den Winken der Erfah-

rung gemäß gehörig zu bestimmen, die ganze Angelegenheit unseres theoretischen Wissens ausmacht. Unser Gewußtes bleibt daher stets ein Formales; es bildet Verhältnisse ab, ohne die Verhältnisglieder einzeln zu kennen, weil es von solchem Gegebenen ausgeht, worin nicht die Beschaffenheit der Dinge, sondern nur ihr Zusammen und Nicht-Zusammen sich abbildet.

Wo wir eine Substanz erkennen, da geschieht es durch eine Gruppe von Merkmalen, welche unter gleichen Umständen gleich erscheinen, weil die Kette der Begebenheiten, deren Enden die Gruppen von Selbsterhaltungen unserer Seele ausmachen (welche wir Merkmale nennen), immer den gleichen Zusammenhang hat. Wir erhalten hierbei nichts aus der Substanz, sondern alles aus uns selbst. Dennoch ist nun das Resultat vorhanden, daß wir die Gruppe der Merkmale als Eins, und als ein gewisses Bestimmtes setzen, weil wir sie nicht beliebig trennen, und nicht die Merkmale mehrerer Gruppen gegeneinander vertauschen können.

Was ist nun abgebildet in unserm Wissen? Es ist die Einheit des realen Wesens, welches sich unter Umständen für uns mit vielen Merkmalen bekleidet. Und was bildet sich ab in einem gegebenen Erfahrungskreise? Es ist das Zusammen oder Getrenntwerden solcher Einheiten, die sich untereinander die Gruppen von Merkmalen bestimmen, vermöge deren sie uns erscheinen sollen.

Obwohl dieses Gegebene nichts mehr, als jenen objektiven Schein, der für alle Zuschauer gültig ist, aber keine Prädikate der Dinge selbst darbieten kann, so ist es dafür auch keiner Anfechtung fähig wegen seiner Übereinstimmung mit dem, was außer uns ist. Wieviel haben die Astronomen aus solchem Schein gemacht durch vereinigte Kunst und Kraft! Der gewöhnliche Mensch bereitet sich daraus seine gewöhnliche Lebensklugheit, die Befriedigung seines Begehrens und die Heilmittel seiner Schmerzen. Zu dem allen ist eine Kenntnis der wahren Qualitäten und des wirklichen Geschehens in den Substanzen weder nötig, noch auch nur brauchbar und von irgend einem Einflusse. Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter.

Zur Erklärung der mathematischen Form des Wissens berechtigt uns die Metaphysik, den intelligibeln und den sinnlichen

Raum, ungeachtet ihres verschiedenen Ursprungs, dennoch in Ansehung der Resultate gleich zu setzen, welches so viel heißt, als: die empirischen Raumverhältnisse sind ähnlich denen, worin eine Intelligenz, welche die realen Wesen unmittelbar anschauen könnte, dieselben zusammenfassen würde. Hiermit müssen noch in der Psychologie die Untersuchungen über die Apperception und über das Anschauen verglichen werden, wenn man sich den Ursprung der Vorstellungen als eigentlicher Bilder einer Welt von Objekten, welche einander und dem Subjekte gegenüberstehen und von bestimmten Umrissen eingeschlossen sind, deutlich machen will.

Gleiche Dienste leistet uns die Psychologie in Ansehung der logischen Form des Wissens. Zwar räumt auch schon die Ontologie dem logisch Allgemeinen keine Realität ein. Das Allgemeine bezieht sich aufs Besondere und verträgt wegen dieser seiner relativen Natur keine absolute Position. Dennoch aber sind uns allgemeine Sätze selbst in der Metaphysik unentbehrlich? Hierauf antwortet die Eidologie: Das Allgemeine ist nur eine Abbreviatur zur Bequemlichkeit, ohne irgend eine eigene Bedeutung; und die Psychologie belehrt uns, daß allgemeine Begriffe auch nicht einmal in der Seele als eine besondere Klasse von Vorstellungen wirklich vorhanden sind. Sie sind logische Ideale. Wir fordern von uns die Beiseitsetzung der specifischen Differenzen, um das Allgemeine rein zu denken. Die Forderung wird aber niemals in aller Strenge erfüllt; der psychologische Mechanismus kann sie nicht erfüllen. Es giebt nur eine Annäherung an das Isolieren dessen, was einmal in Komplikationen und Verschmelzungen eingegangen ist. Eben darum liegt aber auch in der Anwendung der allgemeinen Begriffe kein Rätsel. Die einzelnen Vorstellungen liegen wirklich als Bestandteile in denen, die für allgemein gehalten werden, und das Allgemeine hat nur darum Gültigkeit, weil es in jedem Einzelnen wiederkehrt. In allgemeinen Sätzen und Beweisen finden wir bloß uns der Mühe überhoben, das Einzelne, ihm Gleichartige, noch einmal mit derjenigen Nachforschung zu verfolgen, die wir jetzt anstellen würden, wenn wir sie nicht schon angestellt hätten.

Die spekulative Form des Wissens ist in der Metaphysik vor Augen gestellt; sie beruht auf den Beziehungen, welche, wenn sie verletzt oder verkannt werden, sich durch Widersprüche verraten. Hier giebt es kein unmittelbares Wissen, sondern nur ein mittelbares, d. h. das Seiende bildet sich in der Seele nicht von selbst ab; sondern auf höheren Bildungsstufen wird das Fehlerhafte der ursprünglich erzeugten Bilder entdeckt und berichtigt, bis diejenigen Verhältnisse der unbekannten Qualitäten des Seienden zum Vorschein kommen, die man voraussehen muß, weil man sonst die gegebenen Formen der Erfahrung nicht ohne Widerspruch denken kann.

Diese dreifache Form des Wissens verhält sich in Hinsicht auf Wahrheit und Zuverlässigkeit sehr verschieden. Fragen wir aber, weshalb denn die Spekulation so großen Täuschungen unterworfen ist, so bieten sich uns zwei Hauptumstände dar, von welchen der nachteilige Einfluß am Tage liegt. Der erste ist: Übereilung in Ansehung der absoluten Position; der zweite: Verwechselung des scheinbaren Geschehens mit dem wahren.

Von den sonstigen metaphysischen Begriffen ist der wichtigste der des Thuns und Leidens. Die Objekte, welche beim Ich vorausgesetzt werden, müssen einander nicht bloß fremdartig, sondern selbst einander entgegengesetzt sein. Wenn sich alles mit allem vertrüge, würde in der einen Seele alles in Eins zusammenfließen. Nur auf der Hemmung beruht als auf der ersten wesentlichen Bedingung die Mehrheit, der Wechsel und die Begrenzung der Bilder. Man sieht nun ein, das Streben einer Vorstellung äußere sich nicht bloß in ihr selbst zur Wiederherstellung in ihren ursprünglichen Stand vor der Hemmung, sondern in allen mit ihr verbundenen anderen Vorstellungen, und zwar nach dem Maße der Verbindung. Der neue Begriff des Wirkens ist weder der des Seins, noch des wirklichen, noch des scheinbaren Geschehens, sondern er ist eine nähere Bestimmung des wirklichen Geschehen. Und zwar eine höchst wichtige, denn in dieser Sphäre liegt das ganze geistige Leben, also der Sitz aller unserer Interessen und Wertbestimmungen. Alles übrige in der Metaphysik ist eigentlich nur ein Unterbau, um den sich außer dem Kreise der Wissenschaft niemand bekümmert.

Teilt man die Metaphysik in allgemeine und in specielle oder angewandte ein, so ist die Psychologie nebst der Naturphilosopie und philosophischen Religionslehre zur angewandten Metaphysik zu rechnen. Sie beruht jedoch auf der allgemeinen Metaphysik und kann, ohne diese voranzuschicken, weder abgehandelt, noch auch nur begründet werden.

Die Principien der Psychologie sind diejenigen Thatsachen des Bewußtseins, aus welchen die Gesetze dessen, was in uns geschieht, können erkannt werden. Sie werden entweder unwillkürlich gefunden, oder sie werden absichtlich gesucht. Man könnte hinzufügen: entweder durch Beobachtung unserer selbst, oder anderer; allein die Äußerungen anderer können nur mit Hülfe der Selbstbeobachtung ihre Auslegung erhalten; daher ist es ratsam, vorerst bei der Selbstbeobachtung stehen zu bleiben. Zu den Thatsachen des Bewußtseins ist zu rechnen alles wirkliche Vorstellen, und folglich zu den Arten, sie zu erfahren, auch die Beobachtung der Produkte unserer vorstellenden Thätigkeit, sollte auch die innere Wahrnehmung unseres Thuns gemangelt haben. Ganze Massen unserer geistigen Thätigkeit werden uns nicht eher als solche bekannt, als bis die Betrachtungen über unser inneres Produzieren uns darauf führen. Diese Mangelhaftigkeit der empirischen Auffassung muß auf spekulativem Wege ergänzt werden, was aber nur möglich ist durch Nachweisung der Beziehungen, d. h. derjenigen Relationen, vermöge deren eins das andere notwendig voraussetzt, und was das Zeichen davon ist, eins ohne das andere nicht kann gedacht werden. Dergleichen Beziehungen liegen zum Teil offenbar durch den Begriff selbst vor Augen, und alsdann brauchen sie nur nachgewiesen zu werden. Zum Teil können sie leicht auf dem Wege logischer Schlüsse gefunden werden. Zum Teil aber verrät sich die Notwendigkeit, den Beziehungen nachzuforschen, erst durch das Widersprechende eines von seinen notwendigen Voraussetzungen entblößten Begriffes, welcher letztere Fall in den ersten Grundbegriffen der allgemeinen Metaphysik vorkommt.

Die ganze Psychologie kann überhaupt nichts anderes sein, als Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Thatsachen, Nachweisung des Zusammenhangs dessen, was sich wahrnehmen ließ, vermittelst

dessen, was die Wahrnehmung nicht erreicht, nach allgemeinen Gesetzen. Aber was die Wissenschaft mehr weiß als die Erfahrung, das kann sie nur dadurch wissen, daß das Erfahrene ohne Voraussetzung des Verborgenen sich nicht denken läßt. Denn nichts anderes als eben die Erfahrung ist ihr gegeben; in dieser muß sie die Spuren alles dessen antreffen und erkennen, was hinter dem Vorhange sich regt und wirkt. In diesem Sinne also muß sie die Erfahrung überschreiten.

Für die Hauptuntersuchung bedarf es zunächst eines festen Punktes, der nicht zerfließt, indem man ihn in der Wahrnehmung aufsucht. Solch ein Punkt nun ist ganz vorzüglich das Ich. Da dieser Begriff zugleich der allgemeine Begleiter aller Gemütszustände ist, insofern wir sie uns selbst zueignen, so vereinigt er in hohem Grade die Eigenschaften eines bequemen Princips, nämlich Allgemeinheit und Präcision.

Alle psychologischen Principien aber, sowie sie aus der innern Wahrnehmung geschöpft werden, tragen zwei Umstände an sich, um derenwillen sie unfehlbar in die allgemein metaphysischen Hauptprobleme zurückfallen. Sie befinden sich alle unter der Mehrheit von Bestimmungen, die dem Gemüt als einer Einheit zugeschrieben werden; dadurch rufen sie die allgemeine Frage herbei, wiefern überhaupt mehreres einem zukommen könne? und diese Frage wird durch die Lehre von der Substanz entschieden. Ferner ist alles innerlich Wahrgenommene im beständigen Kommen und Gehen begriffen, es bezeichnet veränderliche Zustände des Gemüts; dadurch gehört es in das Gebiet des Veränderlichen überhaupt, und die Theorie der Veränderung wird dabei unentbehrlich.

Die Metaphysik lehrt uns bei der Auflösung des Problems des Ich, daß die mannigfaltigen Vorstellungen sich untereinander aufheben müssen, wenn die Ichheit möglich sein soll.

Wir sind so also auf ein Subjekt mit mannigfaltigen, zusammen und widereinander wirkenden Vorstellungen geführt. Ist dieses Subjekt Substanz und erzeugt es seine Vorstellungen von selbst oder

unter äußern Bedingungen? Sind diese Vorstellungen ursprünglich Kräfte, oder kommt ihnen ihre Wirksamkeit, mit der sie widereinander streben, nur zufälligerweise, nur unter Umständen zu?

Die Antwort auf diese Fragen ist kurz folgende: Das vorstellende Subjekt ist eine einfache Substanz und führt mit Recht den Namen Seele. Die Seele ist ein einfaches Wesen; nicht bloß ohne Teile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität. Sie ist demnach weder irgendwo, noch irgendwann. Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch zu reproduzieren. Sie ist keine tabula rasa in dem Sinne, als ob darauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten, auch keine, in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibnitzens Sinne. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefühle, noch Begierden; sie weiß nichts von sich selbst und nichts von andern Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns, auch keinerlei wie immer entfernte Vorbereitungen zu dem allen. Das einfache Was der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer; es ist kein Gegenstand der spekulativen so wenig, als der empirischen Psychologie.

Zwischen mehreren, unter sich ungleichartigen, einfachen Wesen giebt es ein Verhältnis, das man mit Hilfe eines Gleichnisses aus der Körperwelt als Druck und Gegendruck bezeichnen kann. Wie nämlich der Druck eine aufgehaltene Bewegung ist, so besteht jenes Verhältnis darin, daß in der einfachsten Qualität jedes Wesens etwas geändert werden würde durch das andere, wenn nicht ein jedes widerstände und gegen die Störung sich selbst in seiner Qualität erhielte. Dergleichen Selbsterhaltungen sind das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschieht, und dies ist die Verbindung des Geschehens mit dem Sein.

Die Selbsterhaltungen der Seele sind (zum Teil wenigstens und soweit wir sie kennen) Vorstellungen, und zwar einfache Vorstellungen, weil der Akt der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält. Damit besteht aber eine unendliche Mannigfaltigkeit von mehrern solchen Akten; sie sind nämlich verschieden, je nachdem die Störungen es sind.

Die Vorstellungen enthalten nichts von außen Aufgenommenes; jedoch werden sie nicht von selbst, sondern unter äußern Bedingungen erzeugt, und ebensowohl von diesen, als von der Natur der Seele selbst ihrer Qualität nach bestimmt. Die Seele ist demnach nicht ursprünglich eine vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen. Vollends die Vorstellungen einzeln genommen sind keineswegs Kräfte, aber sie werden es vermöge ihres Gegensatzes, indem sie einander widerstehen. Dieses geschieht, wenn ihrer mehrere entgegengesetzte zusammentreffen. Sie können aber auch nicht entgegengesetzt sein, wie ein Ton und eine Farbe. Es wird angenommen, daß sie alsdann einander nicht widerstehen.

Widerstand ist Kraftäußerung; dem Widerstehenden aber ist sein Wirken ganz zufällig, es richtet sich nach der Anfechtung, die unter Vorstellungen gegenseitig ist und durch den Grad ihres Gegensatzes bestimmt wird. Dieser ihr Gegensatz also kann angesehen werden als das, wovon sie sämtlich leiden. An sich selbst aber sind die Vorstellungen nicht Kräfte.

Was geschieht nun durch den angegebenen Widerstand? Vernichten sich die Vorstellungen ganz oder teilweise, oder bleiben sie unverändert trotz dem Widerstande?

Vernichtete Vorstellungen sind so gut als gar keine. Bleiben aber die Vorstellungen trotz der gegenseitigen Anfechtung ganz unveränderlich, so könnte nicht, wie wir jeden Augenblick in uns wahrnehmen, eine von der andern verdrängt werden. Würde endlich das Vorgestellte einer jeden Vorstellung durch ihren Widerstreit abgeändert, so führte dieses nicht weiter, als ob von Anfang an ein anderes Vorgestelltes vorhanden gewesen wäre. Das Vorstellen muß also nachgeben, ohne vernichtet zu werden. Das heißt, das wirkliche Vorstellen verwandelt sich in ein Streben vorzustellen.

Die Hemmungen als unmittelbare Erfolge der Gegensätze müssen sich wie diese gradweise abstufen. Daß also Vorstellungen Kräfte werden, dies hat sein Maß, und zwar ein veränderliches Maß, weil die Größe des Gegensatzes Veränderungen zuläßt. Andrerseits aber ist der Erfolg der Hemmung Verdunkelung des Objekts und Verwandlung des Vorstellens in ein Streben vorzustellen. Diese Ver-

dunkelung aber ist gradweise verschieden nach den Graden der minderen Gegensätze. Verbinden wir nun diese Gradbestimmung mit jener, also den Unterschied der Vorstellungen ihrer Stärke noch mit der Größe ihres Gegensatzes untereinander, so muß sich daraus ergeben, wie groß in jedem Falle die Verdunkelung, die Hemmung, das Streben und auch das noch übrige wirkliche Vorstellen sein werde. Hier findet die Rechnung einen ihr angemessenen Stoff.

Vorstellungen sind im Gleichgewichte, wenn der notwendigen Hemmung unter ihnen gerade Genüge geschehen ist. Nur allmählich kommen sie dahin; die fortgehende Veränderung ihres Grades von Verdunkelung nenne man ihre Bewegung. Mit der Berechnung des Gleichgewichts und der Bewegung der Vorstellungen beschäftigt sich die Statik und Mechanik des Geistes.

Alle Untersuchungen der Statik des Geistes beginnen mit zwei verschiedenen Größen-Bestimmungen; es kommt nämlich dabei an auf die Summe der Hemmung und auf das Hemmungs-Verhältnis. Jene ist gleichsam die zu verteilende Last, welche aus den Gegensätzen der Vorstellung entspringt. Weiß man sie anzugeben und kennt man das Verhältnis, in welchem die verschiedenen Vorstellungen ihr nachgeben, so findet man durch eine leichte Proportions-Rechnung den statischen Punkt einer jeden Vorstellung, d. h. den Grad ihrer Verdunkelung im Gleichgewichte. Die Summe sowohl als das Verhältnis der Hemmung hängt ab von der Stärke jeder einzelnen Vorstellung: sie leidet die Hemmung im umgekehrten Verhältnisse ihrer Stärke, — und von dem Grade des Gegensatzes unter je zweien Vorstellungen; denn mit ihm steht ihre Wirkung aufeinander im geraden Verhältnis.

Der Hauptgrundsatz zur Bestimmung der Hemmungs-Summe ist, daß man sie als möglichst klein betrachten müsse, weil alle Vorstellungen der Hemmung entgegenstreben und gewiß nicht mehr als nötig davon übernehmen. Durch die wirkliche Rechnung erhält man das merkwürdige Resultat, daß zwar unter zweien Vorstellungen eine die andere niemals ganz verdunkelt, wohl aber unter

dreien oder mehrern sehr leicht eine ganz verdrängt und ungeachtet ihres fortdauernden Strebens so unwirksam gemacht werden kann, als ob sie gar nicht vorhanden wäre.

Hier muß der Ausdruck: Schwelle des Bewußtseins erklärt werden.

Eine Vorstellung ist im Bewußtsein, inwiefern sie nicht gehemmt, sondern ein wirkliches Vorstellen ist. Sie tritt ins Bewußtsein, wenn sie aus einem Zustande völliger Hemmung soeben sich erhebt. Hier also ist sie an der Schwelle des Bewußtseins. Es ist sehr wichtig, durch Rechnung zu bestimmen, wie stark eine Vorstellung sein müsse, um neben zwei oder mehreren stärkeren noch gerade auf der Schwelle des Bewußtseins stehen zu können, so daß sie beim geringsten Nachgeben des Hindernisses sogleich anfangen würde, in ein wirkliches Vorstellen überzugehen.

Sind die Vorstellungen im Zustande des Gleichgewichts gerade an der Schwelle, und wird dieselbe bloß durch die Stärke und den Gegensatz einfacher Vorstellungen bestimmt (gemeine Schwelle), nicht also durch Komplikationen und Verschmelzungen mehrerer Vorstellungen, so lautet bei vollem Gegensatze für die drei Vorstellungen a, b, c die Formel: $c = b\sqrt{\frac{a}{a+b}}$.

Der Ausdruck: Eine Vorstellung ist im Bewußtsein muß unterschieden werden von dem: Ich bin mir meiner Vorstellung bewußt. Zu dem letzteren gehört innere Wahrnehmung, zum ersteren nicht. Man bedarf in der Psychologie durchaus eines Worts, das die Gesamtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens bezeichne. Dafür findet sich kein anderes, als das Wort Bewußtsein.

Die Berechnung dessen, was von jeder Vorstellung gehemmt werde, geschieht ohne allen Zweifel durch Proportionen, zu welchen die Hemmungssumme das dritte Glied liefert, und deren erste beide Glieder aus den Hemmungsverhältnissen hervorgehen.

Es seien die Vorstellungen a und b gegeben als widereinander wirkend im Bewußtsein und stehend im vollen Gegensatze, so ist die Hemmungssumme gleich der schwächeren, oder = b; das Hemmungsverhältnis wie b : a. Folglich wird man schließen: wie die Summe

der Verhältniszahlen zu jeder einzelnen Verhältniszahl, so das zu Vertheilende (die Hemmungssumme) zu jedem Teile, oder

$$(a + b) \left\{ \begin{array}{l} : b \\ : a \end{array} \right. = b \left\{ \begin{array}{l} : \frac{b^2}{a+b} \\ : \frac{ab}{a+b} \end{array} \right.$$

Die Verhältniszahl b gehört (wegen der Umkehrung des Verhältnisses) zu a, folglich

$$\text{der Rest von } a = a - \frac{b^2}{a+b}$$

$$\text{und der Rest von } b = b - \frac{ab}{a+b} = \frac{b^2}{a+b}$$

Diese Reste sind natürlich nicht abgeschnittene Stücke der Vorstellungen a und b, sondern es sind die Grade der noch übrigen Lebhaftigkeit der Vorstellungen, nachdem durch die Hemmung der zuvor berechnete Teil des wirklichen Vorstellens ist aufgehoben und in ein bloßes Streben vorzustellen verwandelt worden.

Ist so z. B. $a = 10$, $b = 1$, so ist der Rest

$$\text{von } a = {}^{109}/_{11}$$

$$\text{von } b = {}^{1}/_{11}.$$

Man sieht, daß die Reste in einem weit größeren Verhältnisse verschieden sind, als die Vorstellungen selbst. Doch kann der Rest von b niemals $= 0$ werden, denn erst für $a = \infty$ wird der Wert der Formel $\frac{b^2}{a+b}$ unendlich klein. Dagegen kann der Rest einer dritten Vorstellung allerdings $= 0$ werden.

Unter den höchst mannigfaltigen und größtenteils sehr verwickelten Bewegungsgesetzen der Vorstellungen ist folgendes das einfachste:

Während die Hemmungssumme sinkt, ist dem noch ungehemmten Quantum derselben in jedem Augenblicke das Sinkende proportional. Hieraus erkennt man den ganzen Verlauf des Sinkens bis zum statischen Punkte.

Wenn zu mehreren Vorstellungen, die schon ihrem Gleichgewichte nahe waren, eine neue kommt, so entsteht eine Bewegung, bei welcher

jene auf kurze Zeit unter ihren statischen Punkt sinken, nach deren Verlauf sie sich schnell und ganz von selbst wieder erheben. Hierbei kommen mehrere merkwürdige Umstände vor:

1. Eine der ältern Vorstellungen kann bei dieser Gelegenheit durch eine neue, die viel schwächer ist als sie, auf eine Zeitlang völlig aus dem Bewußtsein verdrängt werden. Alsdann aber ist ihr Streben nicht als unwirksam zu betrachten, sondern es arbeitet mit ganzer Macht wider die im Bewußtsein befindlichen Vorstellungen. Sie bewirkt also einen Zustand des Bewußtseins, während ihr Objekt keineswegs wirklich vorgestellt wird. Man benenne die Art und Weise, wie jene Vorstellungen aus dem Bewußtsein verdrängt und doch darin wirksam sind, mit dem Ausdrucke: sie sind auf der mechanischen Schwelle; die obige Schwelle heiße dagegen zum Unterschiede die statische Schwelle. Wirkten die Vorstellungen auf der statischen Schwelle ebenso, wie auf der mechanischen, so würden wir uns unaufhörlich in dem Zustande der unerträglichsten Beklemmung befinden, oder vielmehr, der menschliche Leib würde in eine Spannung geraten, die in wenigen Augenblicken töten müßte, wie schon jetzt der Schreck zuweilen tödlich wird. Denn alle die Vorstellungen, welche das Gedächtnis aufbewahrt, und die sich bei der leichtesten Veranlassung reproduzieren können, sind im unaufhörlichen Aufstreben begriffen; jedoch leidet der Zustand des Bewußtseins von ihnen gar nichts.

2. Die Zeit, während welcher eine oder einige Vorstellungen auf der mechanischen Schwelle verweilen, kann verlängert werden, wenn eine Reihe von neuen, aber schwächeren Vorstellungen successiv hinzukommt.

3. Wenn mehrere Vorstellungen nacheinander auf die mechanische Schwelle getrieben werden, so entstehen schnell hintereinander mehrere plötzliche Abänderungen in den Gesetzen der geistigen Bewegungen. Auf solche Weise erklärt es sich, daß der Lauf unserer Gedanken so oft stoßweise und springend, ja scheinbar ganz unregelmäßig gefunden wird. Dieser Schein betrügt, so wie das Umherirren der Planeten. Die Gesetzmäßigkeit im menschlichen Geiste gleicht vollkommen der am Sternenhimmel.

Der sehr leicht begreifliche metaphysische Grund, weswegen entgegengesetzte Vorstellungen einander widerstehen, ist die Einheit der Seele, deren Selbsterhaltungen sie sind. Eben dieser Grund erklärt ohne Mühe die Verbindung unserer Vorstellungen. Alle Vorstellungen würden nur einen Akt der einen Seele ausmachen, wenn sie sich nicht ihrer Gegensätze wegen hemmten, und sie machen wirklich nur einen Akt aus, inwiefern sie nicht durch irgend welche Hemmungen in ein Vieles gespalten sind. Vorstellungen auf der Schwelle des Bewußtseins können mit andern nicht in Verbindung treten, denn sie sind ganz und gar in ein Streben wider bestimmte andere verwandelt und dadurch gleichsam isoliert. Aber im Bewußtsein verknüpfen sich die Vorstellungen auf zweierlei Weise: 1. komplizieren sich die nicht entgegengesetzten (wie Ton und Farbe), soweit sie ungehemmt zusammentreffen; 2. verschmelzen die entgegengesetzten, soweit sie im Zusammentreffen weder von zufälliger fremder, noch von der unvermeidlichen gegenseitigen Hemmung leiden.

Von solchen Komplexionen, die wenigstens teilweise und beinahe vollkommen sind, haben wir merkwürdige Beispiele an den Vorstellungen der Dinge mit mehreren Merkmalen, und der Worte als Zeichen der Gedanken. Unter den Verschmelzungen sind besonders merkwürdig teils die, welche ein ästhetisches Verhältnis in sich fassen, teils die, welche Reihenfolgen bilden, worin die Reihenformen ihren Ursprung haben.

Die Rechnung für Komplexionen und Verschmelzungen beruht zwar auf den nämlichen Gründen, wie für die einfachen Vorstellungen; allein sie ist weit verwickelter, besonders weil bei unvollkommenen Verbindungen sowohl die Gesamtkräfte als ihre Hemmungen zum Teil ineinander verschränkt liegen. Da die Verbindungen der Vorstellungen nicht bloß zwei- und dreigliedrig, sondern oftmals sehr viele Glieder in sehr ungleichen Graden der Komplikation oder Verschmelzung enthalten, so kann dieser Mannigfaltigkeit keine Rechnung nachkommen. Es lassen sich nur die einfachsten Fälle herausheben und die verwickelten danach schätzen.

Die mittelbare Reproduktion, die man von der Association der Vorstellungen herleitet, beruht auf folgenden Hauptsätzen: 1. Über

den Verbindungspunkt hinaus wirkt keine Hilfe, und 2. Je tiefer unter dem Verbindungspunkte, desto wirksamer hilft die andere. Die unmittelbare Reproduktion ist diejenige, welche durch eigene Kraft erfolgt, sobald die Hindernisse weichen. Der gewöhnliche Fall ist, daß eine neue Wahrnehmung die ältere Vorstellung des nämlichen, oder eines ganz ähnlichen Gegenstandes wieder hervortreten läßt. Dieses geschieht, indem die neue Wahrnehmung alles der ältern gleichartigen Vorstellung Entgegenstehende, was eben im Bewußtsein vorhanden ist, zurückdrängt. Alsdann erhebt sich die ältere ohne weiteres von selbst. Dabei sind folgende Umstände zu merken, welche durch Rechnung gefunden werden:

1. Das Hervortreten richtet sich in seinem ersten Beginnen nach dem Quadrate der Zeit, wenn die neue Wahrnehmung plötzlich hinzukommt; aber nach dem Kubus der Zeit, wenn die letztere in einem allmählichen und verweilenden Auffassen gebildet wird.

2. Der Fortgang des Hervortretens richtet sich hauptsächlich nach der Stärke der neuen Wahrnehmung im Verhältnis zu dem Entgegengesetzten, was sie zurückzudrängen hat; aber nur unter besondern Umständen hat darauf die eigene Stärke der hervortretenden Vorstellung Einfluß. Sie kann gleichsam diese Stärke nur in dem freien Raum gebrauchen, der ihr gegeben wird.

3. Die hervortretende verschmilzt als solche mit der ihr gleichartigen neuen Wahrnehmung. Da sie aber nicht ganz hervortritt, so wird die Verschmelzung nicht vollkommen.

4. Vorzüglich wichtig ist der Umstand, daß die unmittelbare Reproduktion sich nicht lediglich auf die ältere ganz gleichartige Vorstellung beschränkt, sondern auf die mehr oder weniger gleichartigen insoweit übergeht, als auch ihnen Befreiung durch die neue Wahrnehmung zu teil wird. Die ganze Reproduktion werde nun mit dem Namen der Wölbung bezeichnet, so folgt im Falle einer längern Dauer, oder auf eine öftere Wiederholung der neuen Wahrnehmung noch ein zweiter wichtiger Prozeß, den wir Zuspitzung nennen. Er besteht nämlich darin, daß die wenigen gleichartigen Vorstellungen, da sie ihr Entgegengesetztes mit sich ins Bewußtsein bringen, durch die neue Wahrnehmung wieder gehemmt werden, so daß sich die

ganz gleichartige Vorstellung zuletzt allein begünstigt findet und gleichsam eine Spitze bildet, wo vorher der oberste Punkt des Gewölbes war.

Mit dieser unmittelbaren Reproduktion verbindet sich nun, wo die Umstände es gestatten, jene mittelbare.

Eine Vorstellung wirkt auf mehrere mit ihr verbundene in derselben Reihenfolge der Zeit nach, worin ihre Reste, durch welche sie mit jenen andern verbunden ist, der Größe nach stehen. Hier entdeckt sich der Grund der treuen Reproduktion oder des Gedächtnisses, sofern es uns Reihen von Vorstellungen in der nämlichen Ordnung und Folge wiederbringt, wie dieselben waren aufgefaßt worden.

Mehrere Reihen können sich kreuzen, z. B. a, b, c, d, e und α, β, c, δ, ε, wo c in beiden Reihen vorkommt. Wird nun c allein reproduziert, so strebt es sowohl d und e, als δ und ε hervorzurufen. Kommt aber b hinzu, so tritt entschieden die erste Reihe hervor wegen der zusammenwirkenden Hilfen von b und c. Doch haben die Gegensätze unter den Gliedern der beiden Reihen hierbei Einfluß. Nach diesem einfachen Typus können sich sehr verwickelte und mannigfaltige psychologische Ereignisse richten. Das nämliche c kann in vielen Hundert Reihen als gemeinschaftlicher Durchschnittspunkt enthalten sein; wegen der mannigfaltigen Gegensätze in diesen Reihen wird es keine derselben merklich heben können, aber sobald b und a als nähere Bestimmungen des c hinzukommen, wird die Unentschiedenheit verschwinden und die erste obige Reihe wirklich ablaufen.

Vorstellungen steigen frei, wenn eine beengende Umgebung oder ein allgemeiner Druck auf einmal verschwindet. Sind solche frei steigende Vorstellungen abgestuft verschmolzen, so giebt es für sie andere Reproduktionsgesetze, die sich aus der Verschmelzung und verschieden nach deren Verschiedenheiten erzeugen und bestimmen. Hieraus entspringt unter Umständen ebenfalls Reihenbildung und Gestaltung, welche abweicht von der Gestaltung analoger Vorstellungen, falls dieselben gegeben werden und dann sinken. Daraus erklärt sich der Konflikt zwischen den Dingen, wie wir sie wahrnehmen und wie wir sie denken und hiermit die Neigung, sie anders zu formen oder doch zu besehen als so, wie sie sich zuerst darstellen, mithin das Eingreifen

der Selbstthätigkeit in das, was der Wahrnehmung vorliegt, wie es insbesondere bei Kindern auch ohne weitern Zweck häufig vorkommt.

Vorstellen, Fühlen und Begehren sind bekanntlich die drei obersten Klassenbegriffe, durch deren Zusammenfassung man das geistige Leben ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen dem Menschen und den Tieren glaubt bezeichnen zu können. Allein wie man sie zusammenfassen müsse, um die Einheit des geistigen Lebens richtig zu erkennen, das ist die Frage, welche man aus bloßer Erfahrung nicht beantworten kann. In der That sind es nur Abstraktionen, denen wir uns hingeben, — es sind Benennungen a potiori, mit denen wir uns behelfen, wenn wir sagen, ich fühle, oder ein andermal, ich begehre, oder wiederum ein andermal, ich denke. Denn jedesmal, indem wir fühlen, wird irgend etwas, wenn auch ein noch so vielfältiges und verwirrtes Mannigfaltiges als ein Vorgestelltes im Bewußtsein vorhanden sein, so daß dieses bestimmte Vorstellen in diesem bestimmten Fühlen eingeschlossen liegt. Und jedesmal, indem wir begehren, fühlen wir zugleich die Entbehrung, und haben auch dasjenige in Gedanken, was wir begehren, sowie jedesmal, indem wir denken, eine Thätigkeit wirksam ist, die, wenn sie aufgehalten würde, wenn sie sich durch Hindernisse durchdrängen müßte, alsbald sich als ein Begehren, den Gedanken hervorzuholen, verraten würde. Gedanken, kann man sagen, sind die Begierden, die im Entstehen sogleich erfüllt werden; Begierden hingegen sind aufgehaltene Gedanken, die sich dennoch ins Bewußtsein drängen; Gefühle endlich sind zusammengewachsene Begierden, die einander entweder aufheben oder befriedigen. Doch in diesen Ausdrücken liegt keine wissenschaftliche Genauigkeit.

Zuvörderst ist zu bemerken, daß das eigentliche Streben vorzustellen niemals unmittelbar im Bewußtsein erscheint, denn gerade so weit, als die Vorstellungen sich in ein Streben verwandeln, sind sie aus dem Bewußtsein verdrängt. Auch das allmähliche Sinken derselben kann nicht wahrgenommen werden.

Die Seele wird Geist genannt, sofern sie vorstellt, Gemüt, sofern sie fühlt und begehrt. Das Gemüt aber hat seinen Sitz im Geiste, oder Fühlen und Begehren sind zunächst Zustände der

Vorstellungen, und zwar größtenteils wandelbare Zustände der letzteren. Dies zeigen schon die Affekte.

Zunächst giebt es eine Verschmelzung der Vorstellungen nicht bloß nach der Hemmung, sondern eine davon ganz verschiedene vor der Hemmung, wofern die Hemmungsgrade dazu klein genug sind. Hierin liegt ein Princip ästhetischer Urteile. Die angenehmen Gefühle im engsten Sinne nebst ihren Gegenteilen müssen denselben analog betrachtet werden, nämlich als entspringend aus Verhältnissen sehr vieler Vorstellungen, die sich aber nicht einzeln angeben lassen, ja die vielleicht aus physiologischen Gründen gar nicht gesondert können wahrgenommen werden.

Bei der Ausführung dieser Untersuchung bietet sich als ein Erfahrungsgegenstand die Reihe von Tonverhältnissen dar, auf denen die Musik beruht. Bei einfachen Tönen entscheidet der Hemmungsgrad (das Intervall der Töne) ganz allein und unmittelbar über den ästhetischen Charakter ihres Verhältnisses. Es ist also gewiß, daß man bloß in der Verschiedenheit der Hemmungsgrade die psychologische Erklärung (weit verschieden von der akustischen) aller Harmonie zu suchen hat, und daß man sie darin muß finden können. Aus dem durch Rechnung gefundenen Resultat lautet der Hauptsatz, den die Erfahrung entschieden bestätigt: Wenn die Kräfte, worin die Vorstellungen durch ihre Gleichheit und ihre Gegensätze einander zerlegen, gleich stark sind, so entsteht Disharmonie. Ist aber eine dieser Kräfte gegen die übrigen in solchem Verhältnisse, daß sie von denselben gerade auf die statische Schwelle getrieben wird, alsdann ist ein harmonisches Verhältnis vorhanden.

Ein Princip des Kontrastes findet sich in den Komplexionen, die wir hier als vollkommen betrachten.

Eine Komplexion $a + \alpha$ werde reproduziert vermittelst einer neuen Wahrnehmung, die dem a gleichartig ist. Indem nun auch α wegen seiner Verbindung mit a hervortritt, treffe es im Bewußtsein eine ihm entgegengesetzte Vorstellung β. So wird α zugleich hervorgetrieben und zurückgehalten; in dieser Klemme ist es der Sitz eines unangenehmen Gefühls, welches in Begierde übergehen kann (nämlich nach dem durch α vorgestellten Objekte), wofern die

Hemmung durch β schwächer ist als die Kraft, mit welcher α hervortritt.

Dies ist der gewöhnliche Fall, wie Begierden durch eine Erinnerung an ihre Gegenstände aufgeregt werden. Die Stöße der Begierde erneuern sich, wenn die Erinnerung durch mehrere Nebenvorstellungen eine Verstärkung enthält; sie wechseln ab mit schmerzlichen Gefühlen der Entbehrung, so oft die hemmenden Vorstellungen (von den Hindernissen, die dem Verlangen im Wege stehen) das Übergewicht erlangen.

Eine Vorstellung trete hervor durch eigne Kraft, zugleich werde sie durch mehrere Hilfen hervorgerufen. Da jede der Hilfen sein eignes Zeitmaß hat, in welchem sie wirkt, so können die Hilfen einander wohl verstärken (gegen ein mögliches Hindernis), aber nicht beschleunigen. Die Bewegung im Hervortreten geschieht also nur mit derjenigen Geschwindigkeit, welche unter den mehrern zusammentreffenden die größte ist; aber sie geschieht zugleich begünstigt durch alle übrigen. Die Begünstigung ist eine Bestimmung dessen, was im Bewußtsein vorgeht, aber keineswegs eine Bestimmung irgend eines Vorgestellten; sie kann also nur Gefühl heißen; ohne Zweifel ein Lustgefühl.

Hier ist der Sitz der heitern Gemütsstimmung, insbesondere der Freude an gelingender Thätigkeit. Eben dahin gehören mehrfache, von außen angeregte Bewegungen, die einander nicht beschleunigen, aber begünstigen, z. B. Tanz und Musik. Desgleichen das Handeln nach mehrern zusammentreffenden Motiven; ja schon die Einsicht durch mehrere einander bestätigende Gründe.

Das Wollen ist ein Begehren, verbunden mit der Voraussetzung der Erfüllung. Das allgemeine Wollen muß auf ähnliche Weise zustande kommen, wie das allgemeine Denken. Also zuerst müssen solche Vorstellungen, die im Zustande des Begehrens sich befinden, und zwar ihrer viele ähnliche untereinander verschmelzen; dann muß das Verschmolzene auf dem Wege der Urteile bestimmt und begrenzt werden. Dem Urteilen und Handeln geht aber Überlegung voran, wenn der Mensch, ehe er ein Prädikat an ein Subjekt knüpft, und ehe er die jetzige Lage der Dinge abändert, zuvor

noch andere mögliche Denk- und Handlungsweisen vergleicht. In der Überlegung liegt Verweilung und Aufschub, ferner Sammlung und Erwägung; sie soll dem Widerruf und der Reue vorbeugen. Demnach ist sie ein inneres Experiment. Das Resultat desselben muß mit völliger Hingebung vernommen werden, davon hat die Vernunft im Denken und im Handeln ihren Namen. Die Vernunft ist deshalb ursprünglich nicht gebietend, sie ist überall keine Quelle des Wollens.

Im allgemeinen ist zu merken, daß *Gefühle und Begierden* nicht im Vorstellen überhaupt, sondern allemal *in gewissen bestimmten Vorstellungen ihren Sitz haben*. Daher kann es mehrere ganz verschiedene Gefühle und Begierden zugleich geben, die sich mischen oder gar miteinander entzweien.

Indem aus der geendigten Überlegung ein Entschluß hervorzutreten im Begriff steht, geschieht es oftmals, daß eine Begierde sich erhebt und sich jenem Entschlusse widersetzt. Alsdann weiß der Mensch nicht, was er will; er betrachtet sich als in der Mitte stehend zwischen zwei Kräften, die ihn nach entgegengesetzten Seiten ziehen. In dieser Selbstbetrachtung stellt er sowohl die Vernunft als die Begierde sich gegenüber, als wären es fremde Ratgeber, er selbst aber ein Dritter, der beide anhörte und alsdann entschiede. Er findet sich *frei* zu entscheiden, wie er will.

Nun ist aber die Vernunft, welcher er Gehör giebt, und die Begierde, die ihn reizt und lockt, nicht wirklich außer ihm, sondern in ihm, und er selbst ist kein Dritter neben jenen beiden, sondern sein eignes geistiges Leben liegt und wirkt in beiden. Wenn er nun endlich wählt, so ist diese Wahl nichts anderes, als eine Zusammenwirkung eben jener Vernunft und Begierde, zwischen denen er sich frei in der Mitte stehend dachte. Indem nun der Mensch findet, daß Vernunft und Begierde in ihrem Zusammenwirken über ihn entschieden haben, erscheint er sich unfrei und fremden Kräften unterworfen.

Offenbar ist dies wieder eine Täuschung, und gerade aus der nämlichen Quelle, wie die erstere. Eben darum, weil Vernunft und Begierde nichts außer ihm sind, und er nichts außer ihnen, so ist

auch die Entscheidung, welche aus jenen entspringt, keine fremde, sondern seine eigene. Nur mit Selbstthätigkeit hat er gewählt; jedoch nicht mit einer Kraft, die von seiner Vernunft und seiner Begierde noch verschieden wäre, und die ein anderes Resultat als jene beiden ergeben könnte.

Die transscendentale Freiheit, welche Kant als einen notwendigen Glaubensartikel um des kategorischen Imperativs willen angenommen wissen wollte, ist in der Psychologie ein vollkommener Fremdling.

Es läßt sich aus dem Vorhergehenden einigermaßen erkennen, daß, nachdem eine beträchtliche Menge von Vorstellungen in allerlei Verbindungen vorhanden ist, jede neue Wahrnehmung als ein Reiz wirken muß, durch den einiges gehemmt, anderes hervorgerufen und verstärkt, ablaufende Reihen gestört oder in Bewegung gesetzt, und diese oder jene Gemütszustände veranlaßt werden. Mehr zusammengesetzt müssen diese Erscheinungen ausfallen, wenn (wie gewöhnlich) die neue Wahrnehmung selbst ein Mannigfaltiges in sich schließt, das in mehrere Verbindungen und Reihen zugleich eingreift und ihnen einen Anstoß giebt, der sie untereinander in neue Verhältnisse der Hemmung oder Verschmelzung versetzt. Dabei wird die neue Wahrnehmung den älteren Vorstellungen angeeignet, und zwar auf eine Weise, wobei sie, nachdem der erste Reiz gewirkt hat, was er konnte, sich ziemlich leidend verhalten muß, weil die älteren Vorstellungen schon wegen ihrer Verbindungen untereinander bei weitem stärker sind, als die einzelne, die eben hinzukommt.

Wenn aber schon sehr starke, sehr vielgliedrige Komplexionen und Verschmelzungen sich gebildet haben, so kann dasselbe Verhältnis, welches soeben zwischen älteren Vorstellungen und neuen Wahrnehmungen angenommen wurde, sich im Innern wiederholen. Schwächere Vorstellungen, die nach irgend welchem Gesetze im Bewußtsein hervortreten, wirken als Reize auf jene Massen, und werden von ihnen ebenso aufgenommen und angeeignet (appercipiert), wie es bei neuen Sinneseindrücken geschieht; daher die innere Wahrnehmung, analog der äußern.

Die innere Wahrnehmung ist daher niemals ein leidentliches Auffassen, sondern allemal (wenn auch wider Willen) ein thätiges Eingreifen. Anstatt daß die appercipierten Vorstellungen sich nach ihren eigenen Gesetzen zu heben und zu senken im Begriff sind, werden sie in ihren Bewegungen durch die mächtigern Massen unterbrochen, welche das ihnen Entgegengesetzte zurücktreiben, obschon es steigen mochte, und das ihnen Gleichartige, wenngleich es sinken sollte, anhalten und mit sich verschmelzen.

Dieser Unterschied in den Vorstellungen, die man in tote und lebendige einteilen könnte, geht oft sehr weit. Die Vorstellungen auf der statischen Schwelle sind zwar nichts weniger als tot, aber in dem Hemmungsverhältnisse, worin sie sich befinden, vermögen sie nicht, durch ihr eignes Streben zum Steigen irgend etwas auszurichten. Durch die Verbindungen, in denen sie stehen, können sie in diesem Zustande gleichwohl reproduziert werden, und von jenen mächtigern Massen werden sie oft in ganzen Haufen und Reihen hervorgezogen und zurückgetrieben, gleichwie wenn jemand in einem Buche blätterte. Sind aber die appercipierten Vorstellungen nicht, wenigstens nicht alle, auf der statischen Schwelle, so leiden von ihnen die appercipierenden Massen einige Gewalt; auch können die letztern von andern Seiten her einer Hemmung unterworfen werden. Alsdann wird die innere Wahrnehmung gestört, und daraus schon wird das Unsichere und Schwankende derselben erklärlich.

Die appercipierende Masse kann wieder durch eine andre appercipiert werden. Allein sollte dies so fortgehn, so müßten mehrere Vorstellungsmassen von beträchtlich abgestufter Stärke vorhanden sein. Daher ist es schon etwas Seltenes, daß die innere Wahrnehmung auf die zweite Potenz steige, und nur durch philosophische Begriffe wird diese Reihe als eine solche gedacht, die ins Unendliche könnte verlängert werden.

Sieht man den Geist an als die vorstellende Seele und erinnert sich, daß den Vorstellungen als Selbsterhaltungen der Seele andere Selbsterhaltungen in andern Wesen (zunächst in den Elementen des Nervensystems) entsprechen müssen, so wird man einsehen, daß die Kette

zusammengehöriger Selbsterhaltungen wohl noch weiter, daß sie durch ein ganzes System von Wesen, die sich zusammen als Ein Körper darstellen, fortlaufen könne; und man wird es nicht mehr rätselhaft finden, wenn von der Spitze des Fußes bis zum Gehirn und bis in die Seele eine Folge von innern Zuständen ohne Zeitverlauf und ohne alle räumliche Bewegung sich vorwärts und rückwärts erstreckt.

Daß man aus physiologischen Gründen nicht einen Ort, sondern nur eine Gegend (im Übergange zwischen Gehirn und Rückenmark) als Sitz der Seele mit Wahrscheinlichkeit nachweisen kann, ist bekannt. Auch bedarf es keines festen Sitzes, sondern die Seele kann sich bewegen in einer gewissen Gegend, ohne daß hiervon in ihren Vorstellungen nur die geringste Ahnung, oder bei anatomischen Nachsuchungen die geringste Spur vorkäme.

Dem Menschen mehrere Seelen beizulegen, ist nicht angänglich; vielmehr dient das ganze Nervensystem im menschlichen Leibe nur einer einzigen Seele, welche vermittelst desselben in diesen Leib hineingepflanzt ihm mehr zur Last als zur Hilfe ist; denn er lebt als Pflanze für sich, wofern ihm Nahrung und ein zuträglicher Platz gegeben wird. Bei der engen Kausalverknüpfung aller Teile in dem ganzen Systeme, welches wir Mensch nennen, kann die vielfältige Abhängigkeit des Geistes vom Leibe auf keine Weise befremden. Desto wundervoller ist es, daß im ganzen das Nervensystem fast nur zur Dienstbarkeit geschaffen zu sein scheint, wie man mehr und mehr erkennen wird, wenn man sieht, wie wenig von physiologischen Voraussetzungen nötig ist, um die Geisteszustände und Thätigkeiten zu erklären.

Von seiten des Leibes mischt sich nun dreierlei in die psychischen Ereignisse ein: sein Druck, seine Resonanz und seine Mitwirkung im Handeln.

Physiologischer Druck entsteht, wenn die begleitenden Zustände, welche im Leibe den Veränderungen in der Seele entsprechen sollten, nicht ungehindert erfolgen können; daher denn das Hindernis als solches auch in der Seele gefühlt wird, eben weil die Bestimmungen beider zusammengehören. Dieser Druck ist gewiß oftmals nur eine verzögernde Kraft, der zu gefallen die geistigen Bewegungen langsamer

gehen müssen (bei langsamen Köpfen, welche die Zeit verlieren und durch jeden schnellen Wechsel betäubt werden). Oft aber gleicht auch der Druck geradezu einer hemmenden Kraft, und kann als solche, wie wenn er die Zahl der entgegengesetzten Vorstellungen um eine oder einige vermehrte, in Rechnung gebracht werden. Dadurch können alle wirklichen Vorstellungen auf die statische Schwelle getrieben werden, und man hat hier die Erklärung des Schlafs.

Physiologische Resonanz entsteht, indem die begleitenden leiblichen Zustände schneller verlaufen oder sich stärker ausbilden, als nötig wäre, um bloß den geistigen Bewegungen kein Hindernis zu verursachen. Alsdann wird die Seele, wiederum den Körper begleitend, schleuniger und stärker wirken. Sie wird aber auch die darauf folgenden Abspannungen des Leibes zu teilen haben, wie nach dem Rausch und Affekt.

Die Zusammenwirkung der Seele und des Leibes im äußern Handeln kann nicht ursprünglich von der Seele ausgehen; denn der Wille weiß nicht das Geringste von dem, was er in Nerven und Muskeln eigentlich hervorbringt. Allein im Kinde ist ein organisches Bedürfnis nach Bewegung; dies und die daraus entstandenen wirklichen Bewegungen begleitet anfangs die Seele mit ihren Gefühlen; die Gefühle aber komplizieren sich mit den Wahrnehmungen der bewegten Glieder. Wenn nun in der Folge die Vorstellung, die aus einer solchen Wahrnehmung entstand, als Begierde aufstrebt, so regt sich auch das damit komplizierte Gefühl, und diesem gehören als begleitende leibliche Zustände alle diejenigen Ereignisse in den Nerven und Muskeln zu, durch welche die organische Bewegung wirklich bestimmt wird. Auf solche Weise geschieht es, daß die Vorstellungen sogar als ein Ursprung mechanischer Kräfte in der äußern Welt erscheinen. —

Die Pädagogik nennt Herbart eine „angewandte Psychologie", aus welcher Wissenschaft sie die Natur des Menschen entnimmt, während ihr das Ziel der Erziehung die Ethik bestimmt.

Wenn nun aber das Objekt der Erziehung, die Seele, weder ein Gegenstand der spekulativen, noch der empirischen Psychologie sein

kann, so ist sie mithin überhaupt nicht erkennbar. Ist jedoch die Seele nicht erkennbar, so vermag auch die Psychologie der Pädagogik über die menschliche Natur keinen Aufschluß zu geben, wenn anders die Seele das innerste, eigentliche Wesen derselben ausmacht. Nur negativ weiß Herbart von dem einfachen Seelenreale auszusagen, daß es ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefühle, noch Begierden hat; die Seele weiß nichts von sich selbst und nichts von andern Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns, auch keinerlei wie immer entfernte Vorbereitungen zu dem allen. Und doch soll die Wirkung, welche aus dem Zusammen mehrerer Seelenreale entsteht, in ihrer Qualität durch die Qualitäten jener Realen bestimmt werden. Liegen aber in den Seelenrealen „keinerlei wie immer entfernte Vorbereitungen" zu den Vorstellungen, Gefühlen, Begierden, dem Anschauen, Wollen, Denken oder Handeln, so kann sie in alle diese Zustände nur durch ein unerklärliches Wunder versetzt werden und spottet jeder wissenschaftlichen Untersuchung. Beruht doch sonst die gesamte metaphysische und psychologische Auffassung Herbarts auf einem krassesten Naturmechanismus, und polemisiert er auf die heftigste Weise gegen die transscendentale Freiheit, welche nicht so unbegreiflich ist, als seine Erklärung des Seelenlebens aus seinen heterogenen Voraussetzungen! Liegt es im Wesen des Seelenreale, daß es in seinem absoluten Sein weder etwas von außen zu empfangen, noch etwas selber zu produzieren vermag, so wird es auch in seinem Zusammen nicht dies Vermögen erhalten können, denn es ist eben sein Wesen, daß es überhaupt kein Vermögen hat. Andernfalls würde dieses nur von einem andern Realen abhängen, wodurch dann sein ursprüngliches Wesen geändert würde. Zieht ein Magnet, wenn er allein ist, nichts an, wohl aber einen Nagel, mit dem er „zusammen" ist, so wird doch niemand dem Magneten in seinem Alleinsein die Fähigkeit, oder wenigstens irgend eine entfernte Vorbereitung dazu absprechen. Wir nennen denn eben die Anziehungskraft eine „latente" Kraft, die aber durchaus nicht nichts ist.

Als den Grundbegriff der Pädagogik bezeichnet Herbart die Bildsamkeit des Zöglings. Die absolute Unveränderlichkeit des

Herbartschen Seelenreale bildet aber einen konträren Gegensatz zum Begriff der Bildsamkeit. Die Beziehungen, welche sich aus dem Zusammen der Realen ergeben, berühren das Wesen derselben durchaus nicht; es sind nur Relationen, die sich auf der Peripherie abspielen, während das Centrum davon weder etwas fühlt, noch weiß; es sind in der Selbsterhaltung aufgehobene Störungen, die das Reale an und für sich in keiner Weise alterieren. Sind aber die „Störungen" absolut wirkungslos für das Seelenreale, so ist es auch für den Pädagogen zwecklos, solche absichtlich herbeizuführen; vielmehr müßte es demnach seine Aufgabe sein, dieselben von dem absoluten, unveränderlichen und sich selbst genügenden Seelenreale nach Kräften fern zu halten!

Obwohl nun Herbart seinem Reale keinerlei Vermögen vindiziert, so sieht er doch bei dem Zusammen mehrerer Realen die Vorstellung als die Grundlage der sonst allgemein angenommenen Vermögen an. Daraus erklärt sich zur Genüge das unverhältnismäßige Vorwiegen des Unterrichts in seiner Pädagogik; und selbst die so nachdrücklich geforderte Charakterstärke der Sittlichkeit ist wesentlich bedingt durch die „logische Kultur der Maxime". Der menschliche Geist ist nichts weiter als ein „psychologischer Mechanismus", eine Denkmaschine, welche ohne jede Spontaneität nur das teilnahmslos verarbeitet, was ihr von außen geboten wird: der Geist nimmt, ohne etwas Erb- und Eigentümliches geben zu können, aus dem einfachen Grunde, weil er nichts hat.

Ebensowenig vermag uns aber auch das Ziel der Pädagogik, wie es die ethischen Ansichten Herbarts aufstellen, zu befriedigen. Da ist kein Höchstes, kein Letztes, welches als sittliche Notwendigkeit das Ideal der Pädagogik abgeben könnte; da ist keine absolut gültige, unverbrüchliche Norm, die ihr als sicherer Leitstern dienen könnte: überall nur subjektive Wertschätzung der Vorstellungsverhältnisse, nichts objektiv Feststehendes, nirgend ein fester Boden unter den Füßen und im Herzen! Auch die Pädagogik hat kein letztes Ziel, sondern verfolgt mehrere Ziele zugleich. Wie sehr auch Herbart sich dagegen verwahrt, so führen doch die aus seinem

System gezogenen Konsequenzen zu einer willkürlichen Moral und zur Heranbildung eines Verstandesmenschen. Seine Forderung, daß aller Unterricht ein erziehender sein soll, vermag am allerwenigsten eine Erziehung nach seinen philosophischen Voraussetzungen zu erfüllen, wie sehr er selber auch der gegenteiligen Ansicht ist.*)

---

*) Eine ausführliche Darstellung und Kritik des gesamten Systems Herbarts siehe in meiner Schrift: „Herbart oder Pestalozzi?“ Verlag von Karl Meyer (Gustav Prior) in Hannover, 1887. —

§ 6.

Beneke.

Wie Herbart bekämpft auch Beneke die allgemein übliche Annahme von den angeborenen Vermögen des Denkens, Fühlens und Wollens. Während aber jener das Fühlen und Wollen in gewissen bestimmten Vorstellungen wurzeln läßt und beide demnach nur für gewisse Modi des Denkens erklärt, so daß das gesamte geistige Leben sich lediglich in den Bewegungen der Vorstellungsmassen und Vorstellungsreihen abspielt, allerdings ohne Wissen und Wollen der Seele selber, so führt Beneke alle angenommenen Vermögen sowie die gesamten psychischen Vorgänge auf angeborene Urkräfte als die elementarsten psychischen Anlagen zurück. Aus der Komplizierung und Verschmelzung dieser Urkräfte oder Urvermögen bilden sich diejenigen Vermögen, welche uns sodann als gesonderte und scheinbar angeborene entgegentreten, und nichts weiter sind, als hypostasierte Klassenbegriffe psychischer Erscheinungen.

Eduard Beneke, geboren zu Berlin am 17. Februar 1798, bezog 1816 die Universität zu Halle, kehrte jedoch schon im folgenden Jahre wieder in seine Vaterstadt zurück, woselbst er sich 1820 als Docent habilitierte. Wegen seiner im Jahre 1822 erschienenen Schrift: „Grundlegung zur Physik der Sitten" wurde ihm vom Minister v. Altenstein die Erlaubnis zu lesen entzogen, weshalb er 1824 als Docent nach Göttingen übersiedelte, kehrte aber schon 1827 nach wiedererlangter Erlaubnis nach Berlin zurück und erhielt hierselbst nach dem 1832 erfolgten Tode Hegels eine außerordentliche Professur der Philosophie. 1854 verschwand er plötzlich und wurde

erst nach langer Zeit als Leiche im Wasser gefunden. Seine bedeutendsten philosophischen Werke sind: Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens, 1820. Neue Grundlegung zur Metaphysik, 1822. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1833. System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 1842. Seine Erziehungs- und Unterrichtslehre erschien 1835. —

Gegenstand der Psychologie ist alles, was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen. Was wir durch äußere Sinne auffassen, ist wenigstens zunächst und unmittelbar nicht geeignet, von ihr verarbeitet zu werden, sondern muß, wenn es für sie benutzt werden soll, erst auf Auffassung jener ersteren Art gedeutet werden.

Die Annahme von angeborenen Vermögen machen den größten Fehlgriff aus, der eine durchgreifende Reform der psychologischen Methode notwendig macht. Daraus, daß sich gewisse Formen an Entwickelungen der ausgebildeten Seele finden, folgt noch keineswegs, daß auch schon der noch unausgebildeten Seele Vermögen oder Kräfte, welche diese Formen in sich vorgebildet enthalten, zukommen müssen. Vielmehr ist erst zu untersuchen, ob diese Formen nicht vielleicht überhaupt erst später entstanden sind und ursprünglich gar nicht in ihr existierten, auch nicht in Vermögen oder Kräften. Und in der That, von allen Formen, welche wir in der ausgebildeten Seele wahrnehmen, hat sich ergeben, daß sie erst durch eine längere Reihe von dazwischen liegenden Prozessen erzeugt werden.

Ebenso fehlerhaft ist es, daß man für alle Seelenentwickelungen, die in ihrer Form miteinander übereinstimmen (für alle Begriffe, alle Begehrungen u. s. w.) ein einziges Grundvermögen oder eine Gesamtkraft angenommen hat, durch welche sie gewirkt werden sollten. Aber daraus, das dieselben logisch Eins sind, folgt doch noch keineswegs, daß sie auch reell oder in ihrer psychischen Grundlage Eins sein müssen. Im Gegenteil haben wir den Entwickelungen, welche uns unser Selbstbewußtsein darstellt, die Vermögen oder Kräfte zunächst in der Einzelnheit unterzulegen, wie wir die bewußten Entwickelungen wahrnehmen, und erst besonders zu untersuchen, ob und

in welchem Maße ihr inneres Seelensein oder die ihnen zum Grunde liegenden Vermögen miteinander in Verbindung stehen möchten. Es zeigt sich dann, daß durchaus nicht so umfassende und durchgreifende Verbindungen von Kräften von derselben Form stattfinden, daß wir hierdurch irgend berechtigt würden, dem Menschen *einen* Verstand, *ein* Begehrungsvermögen u. s. w. beizulegen. Der ausgebildete Mensch hat also nicht *einen* Verstand, sondern Tausende von Verstandeskräften u. s. w.

Durch diese beiden Verbesserungen in der Grundlegung der Psychologie sind wir in den Stand gesetzt, dieselbe ganz *nach der Methode der übrigen Naturwissenschaften* zu behandeln, was von um so größerer Wichtigkeit ist, da die *Psychologie die tiefste Grundlage für alle übrigen philosophischen Wissenschaften* ausmacht und lediglich infolge ihrer Zergliederungen und Aufklärungen eine allgemein gültige Ausbildung der Logik, der Ästhetik, der Moral, der Rechtsphilosophie, der Religionsphilosopie, ja selbst der Metaphysik erwartet werden kann.

Unter dem Ausdruck „*Prozeß*“ begreifen wir alle Entwickelungen, alles Geschehen. „*Grundprozeß*“ nennen wir dasjenige Geschehen, welches sich für mehrere andere als das ihnen gemeinsam zum Grunde liegende Einfache ergiebt. „*Kraft*“ ist das Wirkende in dem Geschehen: „*Urkräfte*“ heißen diejenigen, welche schon ursprünglich in der Seele gegeben sind, und auf deren Grundlage demnach alle übrigen Kräfte erzeugt werden. Die Produkte der Kräfte und Prozesse bezeichnen wir durch die Ausdrücke „psychische Entwickelungen, Thätigkeiten (Akte), Gebilde“.

Obwohl die Annahme von inneren Kräften eine notwendige Voraussetzung ist, so sind sie für unser Erkennen doch nur ein Abgeleitetes, weniger Gewisses als das unmittelbar Wahrgenommene. Die Kräfte oder Vermögen sind keineswegs bloße Möglichkeiten, sondern im Innern der Seele in eben dem Maße wirklich, wie die Entwickelungen, welche durch sie möglich werden, in der bewußten oder erregten Seele.

Die Grundprozesse der psychischen Entwickelung sind folgende:

Erster Grundprozeß. Von der menschlichen Seele werden infolge von Eindrücken oder Reizen, die ihr von außen kommen, sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet.

Die Erregung der leiblichen Organe stellt sich uns nur als ein zu gleicher Zeit mit der Bildung der sinnlichen Empfindung, oder als ein derselben parallel gegebener Erfolg dar, und es ist voreilig, beide in ursächlichen Zusammenhang zu setzen. Auch wird dadurch für die Hinwegschaffung der anstößigen Ungleichartigkeit zwischen den Außendingen und der Seele nicht das Mindeste gewonnen.

Für die Erzeugung sinnlicher Empfindungen und Wahrnehmungen werden notwendig vorausgesetzt: 1. gewisse äußere Elemente (Reize, Eindrücke), die in unsere Seele aufgenommen und von derselben angeeignet werden, und 2. gewisse innere Kräfte oder Vermögen, durch welche diese Aufnahme und Aneignung geschieht. Diese letzteren, welche sich, wie die Reize, schon beim ersten Anblick als von mannigfacher Art, oder als mehrere eigentümliche Systeme bildend zeigen, nennen wir eben dieser Aufnahme äußerer Reize wegen sinnliche Vermögen, und überdies, inwiefern wir dieselben von nichts anderem abzuleiten imstande sind, Urvermögen der Seele. Jedoch werden die sinnlichen Reize, sobald sie aufgenommen und angeeignet sind, ebenfalls zu psychischen Elementen. Den sinnlichen Vermögen legen wir in Bezug auf diesen Prozeß einen höheren oder geringeren Grad von Reizempfänglichkeit bei. Durch diesen zeigt sich die Fülle des aufgenommenen Reizes oder die Frische der sinnlichen Empfindung von innen her bedingt.

Zweiter Grundprozeß. Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend neue Urvermögen an. Dies ist nämlich daraus zu schließen, daß von Zeit zu Zeit in betreff der Urvermögen eine Erschöpfung eintritt (eine Unfähigkeit, sinnliche Wahrnehmungen oder andere Thätigkeiten zu bilden, welche ein Eingehen von freien Urvermögen erfordern), und daß diese dann später wieder für einen mehr oder weniger ausgedehnten Verbrauch vorliegen.

Die Urvermögen sind, solange und soweit sie noch nicht Reize zu ihrer Ausfüllung aufgenommen haben, wesentlich Strebungen, d. h. sie streben zu dieser Erfüllung als zu der ihnen durch ihre Natur bestimmten Ergänzung auf. Wir bezeichnen dieses Aufstreben auch mit dem Ausdrucke: Spannung. Übrigens ist der Verbrauch der Urvermögen keineswegs auf die Bildung sinnlicher Empfindungen beschränkt, sondern sie wirken außerdem, indem sie sich inneren Gebilden anschließen, für dieselben Erregungen und Ausbildungen der mannigfachsten Art. Namentlich machen sie in dieser Weise das Grundwirkende in allem Handeln, sowie in allen geistigen Produktionen aus.

Dritter Grundprozeß. Die Verbindung von Vermögen und Reizen, wie dieselbe ursprünglich in den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen begründet wird und sich in deren Reproduktionen erhält, zeigt bald eine festere, bald eine weniger feste Durchdringung dieser beiden Gattungen von Elementen. Eine genauere Beobachtung lehrt uns nun, daß alle Entwickelungen unseres Seins in jedem Augenblicke unseres Lebens bestrebt sind, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegeneinander auszugleichen.

Alles, was in der menschlichen Seele mit einiger Vollkommenheit gebildet worden ist, erhält sich, auch nachdem es aus dem Bewußtsein oder der erregten Seelenentwickelung verschwunden ist, im unbewußten oder inneren Seelensein, aus welchem es dann später wieder in die bewußte Seelenentwickelung eingehen oder reproduziert werden kann. Wir nennen dieses unbewußt Beharrende im Verhältnis zur psychischen Entwickelung, welche in dieser Art innerlich fortexistiert, eine Spur, und im Verhältnis zu denjenigen Entwickelungen, die auf seiner Grundlage ausgebildet werden oder daraus hervorgehen können, eine Angelegtheit. Jede solche Spur besteht also aus zwei Elementen: aus Vermögen und Reiz.

Hierher gehört alles, was man gewöhnlich mit den Ausdrücken „Gedächtnis, Erinnerung u. s. w." bezeichnet. Aber dieses innere Beharren erstreckt sich viel weiter: findet ebensowohl bei den Lust- und Unlustempfindungen, den Begehrungen, den äußeren Thätig-

keiten u. ſ. w. ſtatt, woraus ſich das Entſtehen und das Anwachſen der Neigungen, Fertigkeiten u. ſ. w. ſehr einfach erklären läßt. Von den Spuren oder Angelegtheiten wiſſen wir nur durch die Reproduktion derſelben.

Da dasjenige, was einmal geworden iſt, ſo lange fortexiſtiert, bis es infolge beſonderer Urſachen wieder vernichtet wird, ſo unterliegt nicht das Erhaltenwerden, ſondern lediglich das Unbewußtwerden des vorher Bewußten der Erklärung; und dieſes begreift ſich leicht aus dem bezeichneten Ausgleichungsprozeſſe.

Für die Spuren giebt es kein „Wo“. Wie die Seele überhaupt, ſo ſind auch alle ihre Teile nirgend, denn das Selbſtbewußtſein, unſer einziger Erkenntnisquell, enthält unmittelbar und an ſich nicht das Mindeſte von räumlicher Beziehung in ſich. Denn die den pſychiſchen Entwickelungen parallelen räumlichen Anſchauungen und Veränderungen ſind denſelben eben nur parallel gegeben und können ihnen auf keine Weiſe innerlich gemacht, oder gar als Grundlage untergelegt werden. Die Spur iſt, was zwiſchen der Produktion einer Seelenthätigkeit (z. B. einer ſinnlichen Wahrnehmung) und ihrer Reproduktion (z. B. als Erinnerung) in der Mitte liegt; und da dieſe beiden Akte pſychiſche Akte ſind, ſo dürfen wir auch die Spur nur in pſychiſcher Form vorſtellen.

Vierter Grundprozeß. Gleiche Gebilde der menſchlichen Seele, und ähnliche nach Maßgabe ihrer Gleichheit, ziehen einander an oder ſtreben, miteinander nähere Verbindungen einzugehen.

Durch dieſe Anziehungen wird aber nur ein Zuſammenkommen der gleichen Gebilde, aber noch keine bleibende Verbindung oder Verſchmelzung gewirkt, zu welchem Zwecke noch der Ausgleichungsprozeß ergänzend hinzutreten muß. Dieſer Bildungsprozeß iſt namentlich für die Beurteilung der quantitativen Fortbildung wichtig. Man ſetze, ein und dieſelbe Empfindung, Vorſtellung, Begehrung u. ſ. w. werde öfter erzeugt, ſo treten die davon zurückbleibenden Spuren nicht nur miteinander in Verbindung, ſondern ſie fließen auch ihrer völligen Gleichartigkeit wegen zu einem Geſamtbilde zuſammen, welches in dem Maße als eins erſcheint, daß wir ſeiner Zuſammengeſetztheit

unmittelbar (oder qualitativ) gar nicht, sondern nur durch seine Verstärkung (oder quantitativ) inne werden können.

Demnach stellt sich uns das Grundwesen der Seele als folgendes dar: 1. Als ein durchaus immaterielles, bestehend aus gewissen Grundsystemen, welche nicht nur in sich, sondern auch miteinander auf das Innigste eins sind oder ein Wesen bilden. 2. Als ein sinnliches, d. h. die Urkräfte der Seele sind gewisser Anregungen von außen fähig durch Reize, welche von diesen Kräften angeeignet und festgehalten werden. 3. Durch diese Aneignung erhalten die Kräfte der Seele eine bestimmtere Bildung, und in dieser treten sie in mannigfache Verbindungen miteinander. 4. Die Kräfte oder Vermögen der Seele haben aber auch eine ursprüngliche Bestimmtheit, und zwar eine zwiefache: die der Grundsysteme, zu welchen sie gehören, und die gewisser Grade von Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit.

Jeder Grad der einen dieser Grundbeschaffenheiten kann mit jedem Grade der anderen zusammen gegeben sein.

Was wir vom menschlichen Leibe durch die Sinne auffassen, oder was man gewöhnlich „den Leib" nennt, haben wir nur als äußere Zeichen oder Repräsentanten von dem innern (Ansich-) Sein des Leibes anzusehen, welches ebenso wie die Seele aus gewissen Kräften und deren Entwickelungen besteht, die zwar von denen der Seele verschieden, aber doch denselben im wesentlichen gleichartig sind. Diese Verschiedenheit stellt sich noch bestimmter als eine bloße Gradverschiedenheit heraus; ja im lebenden Menschen läßt sich zwischen ihnen gar keine reale Scheidungslinie ziehen. Daher kommen die vier Grundgesetze, welche sich für die psychischen Entwickelungen herausgestellt haben, bei den leiblichen ebenfalls bestimmend und regelnd zur Anwendung, wenn auch mit einigen Modifikationen. Was den leiblichen Entwickelungen mangelt, ist nur die selbständigere Ausbildung der elementarischen Akte und Kräfte, welche die psychische Entwickelung auszeichnet: sie fließen mehr unterscheidungslos zusammen, und die Organisationsformen haben daher keine so bestimmte Ausprägung. Wir haben daher das leibliche Leben als ein untergeordnet seelisches zu denken.

Als die ursprünglichsten und einfachsten Entwickelungen der menschlichen Seele ergeben sich die sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen. Zur Erzeugung derselben in ihrer einfachsten Form genügt das ungestörte Zusammenwirken der sinnlichen Reize mit den sinnlichen Urvermögen. In der ausgebildeteren Seele wird diese Empfindung hervorgebracht, indem die gleiche sinnliche Empfindung (z. B. von einer Farbe, einem Ton) wiederholt gebildet wird, und von allen diesen Bildungen Spuren im Innern der Seele zurückbleiben, welche dann zu den späteren gleichartigen Empfindungen hinzufließen. Daher wächst die Stärke derselben stetig an, und die Empfindungen und Wahrnehmungen der ausgebildeten Seele enthält so hundert-, ja tausendfach eben diejenigen Seelenakte in sich, welche in jenen ursprünglichen Empfindungen nur einfach gegeben waren.

Da die Empfindungen der zuerst zum Leben erwachenden Seele noch nicht bewußt sind, so können wir ihr das Bewußtsein nicht als angeborene Kraft beilegen, wohl aber eine angeborene Anlage für das Bewußtsein, denn dasselbe entwickelt sich lediglich vermöge gleichartiger Ansammlung und der hierdurch begründeten Verstärkung. Jedoch üben auch die Beschaffenheiten der äußeren Faktoren, oder bestimmter: die Größenverhältnisse einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Ausbildung und die Form des Bewußtseins aus. Im allgemeinen erweisen sich fünf verschiedene Reizungs- und Erfüllungsverhältnisse für die Bildungsformen der Entwickelungen und Angelegtheiten der Seele wirksam: 1. der Reiz ist zu gering für das ihn aufnehmende Vermögen; dieses wird nur zum Teil von ihm ausgefüllt, so daß also Ungenügen, Aufstreben zu höherer Erfüllung, Empfindungen von Unlust entstehen. 2. Der Reiz ist gerade angemessen zur Ausfüllung des Vermögens: die Grundform für die gewöhnlichen Wahrnehmungen sowie überhaupt für das Vorstellen. 3. Der Reiz ist in ausgezeichneter Fülle, ohne doch übermäßig zu sein, gegeben. Dies ist das Grundverhältnis für die Lustempfindungen. 4. Der Reiz ist allmählich zum Übermaße angewachsen: die Grundform des Überdrusses. 5. Der Reiz tritt auf einmal als ein übermäßiger ein: die eigentliche Übereizung oder die Grundform des Schmerzes.

Ein Vergleich dieser Formen ergiebt, daß die Bewußtseinserzeugung am frühesten und vollkommensten bei der Vorstellung, da das Gleichgewicht zwischen Vermögen und Reiz für die Klarheit des Bewußtseins am günstigsten ist, die festere Durchdringung dieser beiden Elemente vollkommenere und zahlreichere Spuren ergiebt und die Empfindungen als gleiche vollkommener aufeinander fallen.

Bestimmte angeborene Talente für die sinnliche Empfindung giebt es nicht. Untersuchen wir das hierfür Angeborene und in derselben Art Angebildete, so haben wir eine zwiefache Bestimmtheit: die Bestimmtheit der Grundsysteme, welchen die Auffassungsvermögen angehören, und die ihrer Grundbeschaffenheiten, d. h. gewisser Grade der Reizempfänglichkeit, der Kräftigkeit und der Lebendigkeit, welche auch bei einem und demselben Menschen in den verschiedenen Grundsystemen verschieden gegeben sein können.

Die hauptsächlichsten reproduktiven Bildungsformen sind das Gedächtnis und die Erinnerung.

Das Gedächtnis ist nichts als die allgemeine Beharrungskraft der psychischen Entwickelungen, oder die Kraft ihres psychischen Seins überhaupt. Die Vollkommenheit desselben ist daher im allgemeinen abhängig: 1. Von der Stärke der ursprünglichen Bildung nach allen ihren Momenten: Vermögen, Reizen, Vielräumigkeit im ein- und angemessenen Raume. „Vielräumigkeit" nennen wir die besondere Art der Stärke eines psychischen Gebildes, welche durch die Anzahl der in demselben verbundenen einfachen Spuren bestimmt wird. Sind die Spuren mehr oder weniger gleichartig, so ist die Vielräumigkeit (äußerlich) „angewachsen", sind sie völlig gleich, „eingewachsen". 2. Davon, daß von den zurückgebliebenen Spuren keine Schwächungen eingetreten sind, z. B. durch Krankheit oder Mißmut. 3. Von den Verstärkungen, welche dieselben erhalten haben durch öftere Wiederholung, Wiederauffrischung u. s. w. Auch das Gedächtnis ist nicht angeboren; es zeigt sich hierfür weiter nichts, als was für die Vorstellungen im allgemeinen angeboren ist. Das hauptsächlich Entscheidende ist die Kräftigkeit der Urvermögen,

während Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit nur sekundär in Betracht kommen, inwiefern sie eine vollere Reizaufnahme bedingen. Da im Grunde jede einzelne Vorstellung ihr besonderes Gedächtnis hat, so müssen wir für das ausgebildete eine viel größere individuelle Bestimmtheit in Anspruch nehmen, als gewöhnlich geschieht.

Die Erinnerung ist eine fortgesetzte Reproduktion, so weit fortgesetzt, daß zugleich auch die Vorstellungen der Umstände, der Zeit, des Ortes u. s. w. reproduziert werden, in denen wir die Hauptvorstellung früher gebildet haben und diese so in den Zusammenhang mit unserm früheren Leben gebracht wird. Die Vollkommenheit der Reproduktion ist zunächst abhängig von der Vollkommenheit der beiden zu ihr zusammenfließenden Elemente: 1. von der Stärke der Angelegtheiten (oder des Gedächtnisses), und 2. von der Stärke und Beschaffenheit der Ausgleichungselemente. Ein angeborenes Erinnerungsvermögen giebt es gleichfalls nicht.

Unter den Uranlagen ist, wie für das Gedächtnis der Grad der Kräftigkeit, für die Erinnerung der Grad der Lebendigkeit das Bedeutendste.

Zeichnen sich innerlich gebildete Vorstellungen durch besondere Frische aus, so sind es Einbildungen im engeren Sinne; im weiteren Sinne sind es alle reproduzierte. Neben der Frische unterscheiden wir noch drei Vollkommenheiten der Einbildungsvorstellungen: 1. die Richtigkeit, 2. den Reichtum der Einbildungskraft und 3. die Lebhaftigkeit derselben.

Das Verhältnis zwischen der Vorstellungs- und der Begehrungsform ist sehr einfach. Wir haben die Form des Vorstellens, wieweit die Reize von den Urvermögen fest angeeignet, diese mit jenen bleibend erfüllt sind; die Form des Begehrens, wieweit die Reize wieder entschwunden, die Vermögen wieder frei oder unerfüllt geworden sind, ohne daß dafür ein Ersatz eingetreten wäre. Hiernach also stehen beiderlei Formen in direktem Gegensatze miteinander: wieweit die eine sich findet, kann sich eben die andere nicht finden. Jedoch ist dies ein Gegensatz lediglich zwischen Bildungsformen. Nicht nur, daß dieselben aus den gleichen Urvermögen stammen, und aus jedem Urvermögen ebensowohl ein Vorstellen wie

ein Begehren hervorgehen kann, — so liegen dieselben auch in ihrer Ausbildung keineswegs streng außereinander: sie sind nicht als besondere Akte der Seele, sondern nur als etwas an den Seelenakten verschieden. In jenem Gebilde findet sich so viel Vorstellen, als dasselbe Aneignung von Reizen enthält; so viel Streben, als Reize entschwunden, und die Urvermögen wieder frei geworden sind; und eine und dieselbe Seelenthätigkeit kann daher sehr wohl beides zugleich sein.

Durch die gegenseitige Anziehung des Gleichartigen zeigen sich unter den bewußten Vorstellungskombinationen vorzüglich vier bestimmt: 1. die witzige Kombination, 2. die Gleichniskombination, 3. die Begriffbildung und 4. die Urteilbildung. Vergleichen wir diese genauer, so finden wir unter ihnen eine stetige Abstufung vom Ungleichartigeren zum Gleichartigeren hin. Während bei der ersten unter ihnen das Gleiche noch fast ganz verdeckt ist von den verschiedenartigen Elementen, haben wir bei der zweiten beiderlei Bestandteile miteinander im Gleichgewichte, bei der dritten ein entschiedenes Übergewicht der gemeinsamen Elemente, und bei der vierten endlich von der einen Seite (von der des Prädikates) her gar nichts Ungleiches mehr. Diese vier Kombinationsgattungen zeigen sich überdies in noch innigerer Verbindung dadurch, daß sie in der angeführten Ordnung sowohl in der Vorstellungsentwickelung jedes Einzelnen, als in der Entwickelung der Wissenschaften eines in das andere übergehen und dasselbe vorbereiten.

Bei den beiden ersten Kombinationen bleiben die zusammengeflossenen Vorstellungen infolge des Übergewichts der Ungleichartigkeit in dem Gesamtbewußtsein außereinander. Schon bei der dritten aber tritt eine innigere Verbindung ein, derjenigen analog, welche bei der Erzeugung der sinnlichen Wahrnehmungen stattfindet.

In unsrer gesamten Vorstellungsentwickelung, von den elementarischen sinnlichen Empfindungen an bis zu den höchsten Begriffen und Urteilen, und bis zu dem umfassendsten Systeme hinauf, besteht eine stetige Abstufung, in welcher ohne ein Dazwischentreten von etwas Specifischem und rein durch Vermehrung der gleichartig

verschmelzenden Gebilde die Bewußtseinsklarheit immer mehr gesteigert wird und einer Steigerung ins Unendliche fähig ist, woraus sich zugleich ergiebt, daß auch schon in den elementarischen Empfindungen eben der geistige Grundcharakter, wie in den höchsten Begriffen gegeben sein muß, nur eben zu elementarisch, als daß er schon als solcher hervortreten könnte.

Die sinnlichen Empfindungen bestanden teils aus objektiven, teils aus subjektiven Elementen. Die Anziehung im Verhältnis der Gleichartigkeit muß sich nun auch in betreff dieser subjektiven Elemente, oder zwischen den subjektiv einstimmigen Gebilden wirksam erweisen; durch diese Verschmelzungen muß ebenso Bewußtsein gewonnen und zu höherer Klarheit gesteigert werden. Nur eben Bewußtsein, und klareres Bewußtsein von den subjektiven Qualitäten, Formen, Verhältnissen. In dieser Weise bildet sich die innere Wahrnehmung aus, welche ganz ebenso wie die äußere vermöge dieser gleichartigen Verschmelzung jedes Grades von Klarheit fähig ist.

Die Entwickelung des Denkens in der Erregtheit oder im Bewußtsein geschieht im allgemeinen nach denselben Gesetzen, wie die der übrigen Vorstellungen. Nur ergeben sich aus der Grundform der Begriffe folgende beide Modifikationen: 1. Die Begriffe bedürfen ihrer festeren Bildung wegen weniger der Mitwirkung von Reizen. Das Denken ist daher mehr in der Gewalt unseres Wollens oder der rein inneren Erregung, als die Einbildungsvorstellungen im engeren Sinne dieses Worts, die Gefühle u. s. w.; weniger abhängig von der äußerlich bedingten Stimmung. 2. Der Fortschritt des Denkens zeigt sich im allgemeinen dem unmittelbaren Bewußtsein langsamer, als der Fortschritt der mehr besonderen Vorstellungen, und in dem Maße langsamer, wie das Denken ein abstrakteres ist.

Die Gesamtheit aller der Spuren oder Angelegtheiten, welche, zum Bewußtsein gesteigert, geeignet sind, ein Denken oder ein Verstehen zu vermitteln, bildet dasjenige, was man gewöhnlich mit dem Ausdruck „Verstand“ in der weitesten Bedeutung dieses Wortes bezeichnet; im besondern befaßt man hierunter nur die Gesamtheit der Begriffsangelegtheiten. Man versteht dann unter „Urteils-

kraft“ alle Spuren, welche, zum Bewußtsein gesteigert, Urteile zu erzeugen geeignet sind; unter „Schlußvermögen“ alle Spuren, welche, zum Bewußtsein gesteigert, in Schlüsse einzugehen geeignet sind.

Aus der Entstehungsweise der intellektuellen Formen ergiebt sich: 1. Der Verstand ist weder in einer dieser Formen, noch überhaupt als ein besonderes Vermögen angeboren, sondern derselbe wird zuerst begründet durch dasjenige, was vom ersten Abstraktionsprozesse innerlich fortexistiert; wächst oder erweitert sich, indem sich mehrere Begriffsangelegtheiten ansammeln, und bildet sich aus in dem Maße, wie diese in neue Abstraktionsprozesse oder auch in die anderen bezeichneten Formen eingehen. 2. Auch in der Ausbildung sind die bezeichneten Vermögen keineswegs real voneinander geschieden, sondern eine und dieselbe Spur kann zu mehreren derselben gehören. Ja, der Verstand im engeren Sinne gehört stets zugleich zur Urteilskraft und zum Schlußvermögen. 3. Ebensowenig sind diese Vermögen von dem Wahrnehmungsvermögen, der Einbildungskraft, dem Gedächtnisse, dem Erinnerungsvermögen real verschieden; vielmehr können alle diesen letzteren angehörige Angelegtheiten zugleich auch Angelegtheiten der Urteilskraft und des Schlußvermögens sein.

Angeboren ist für den Verstand außer den allgemeinen Grundgesetzen der Anziehung des Gleichartigen und der allgemeinen Ausgleichung nur die größere Kräftigung der menschlichen Sinne.

Wie für die Begriffbildung die Kräftigkeit der Uranlagen, so ist für die Urteilbildung die Lebendigkeit der Urvermögen die Hauptsache. Mit dem Verstand und der Urteilskraft stehen in Hinsicht der für sie förderlichen Uranlagen Gedächtnis- und Erinnerungsvermögen durchaus einander gleich. Finden wir daher bei demselben Menschen die einen in höherer Vollkommenheit, die andern unvollkommen, so ist dies vorwiegend aus den verschiedenen Kombinationsverhältnissen abzuleiten, indem die intellektuellen Entwickelungen durch Kombinationen im Verhältnis der Gleichartigkeit, die bloß reproduktiven durch Kombinationen in den Verhältnissen des Zugleich und Nachher begründet werden.

Außerdem finden wir in der Erfahrung noch eine andere Verschiedenheit innerhalb der intellektuellen Anlagen selbst, indem sich die einen mehr auf das abstrakte Denken, die anderen mehr auf das besondere, oder auf die Anwendung im Leben gerichtet zeigen. Bei diesen beiden Anlagen nun haben wir dasselbe Kombinationsverhältnis: das der Gleichartigkeit. Ihre Verschiedenheit also kann nur auf der Menge und Vielräumigkeit beruhen, in welchen die Vorstellungen der einen oder der andern Art begründet sind. Hierbei leuchtet sogleich ein, daß die hauptsächlichste Ursache dieser verschiedenen Anlagen in den Bildungsverhältnissen zu suchen sein wird. Doch haben wir allerdings auch schon von seiten der Uranlagen ein gewisses Auseinandertreten, indem entweder die Kräftigkeit oder Reizempfänglichkeit überwiegt.

Unsere Vorstellungen enthalten ursprünglich und an und für sich selber nichts, was sie für die Verbindung mit diesen oder jenen ungleichartigen Gebilden zu Vorstellungsgruppen und Vorstellungsreihen prädestinierte. Ihre Verbindungen werden dadurch begründet, daß auch das Zugleichdurchfließen der beweglichen Elemente im innern Seelensein fortexistiert. Sie sind daher als etwas im Innern der Seele Reales zu betrachten, und welches in dem Hinzukommen gewisser psychischer Elemente einen ebenso bestimmten und durch die wissenschaftliche Erkenntnis klar nachzuweisenden Ursprung hat. Diese Elemente sind teils wieder Urvermögen, teils Reize.

Einige Gruppen und Reihen von Vorstellungen geben sich uns als lediglich in uns selbst oder subjektiv begründete Verbindungen kund; anderen legen wir unmittelbar eine objektive Gültigkeit bei. Diese letzteren unterscheiden sich von jenen psychologisch, wie die sinnlichen Wahrnehmungen von den Einbildungsvorstellungen, d. h. dadurch, daß die beweglichen Elemente, durch deren Gegeneinanderüberfließen ihre Verbindung gestiftet worden ist, aus unmittelbarer äußerer Reizung stammen, und vermöge dessen die Verbindung in größerer Frische gebildet wird.

Verknüpfungen mit dem Charakter innerer Notwendigkeit, oder das Ineinander und das Durchetwas (das Zusammensein in einem

Dinge und das ursächliche Verhältnis) sind uns nirgend gegeben, als in unserm eigenen Seelensein, d. h. in dem Ineinanderfließen mehrerer Seelenentwickelungen in einem Gesamtakte, und in der Bewirkung derselben durch andere psychische Entwickelungen. Dagegen die Qualitäten und die Veränderungen der Außenwelt nur in den Verhältnissen des Zugleich und das Nachher von uns wahrgenommen werden. Wenn aber gewisse Eigenschaften oder Erfolge stets zugleich oder eine nach der andern von uns wahrgenommen werden, so legen wir diesen Verbindungen die Vorstellung des Ineinander und des Durchetwas unter: wir betrachten dieselben als objektiv-notwendig zu einem Dinge, zu einer Reihe von Erfolgen gehörend. In dieser Art entstehen uns die Vorstellungen aller sinnlich-wahrnehmbaren Dinge, sowie aller ursächlichen Verknüpfung unter denselben.

Von der unendlichen Anzahl der in solcher Weise entstehenden Gruppen- und Reihengebilde gewinnt auf die Ausbildung unserer Seele besonders die Vorstellung von uns selber den größten Einfluß. Auch diese ist uns keineswegs angeboren, sondern bildet sich als ein solches Aggregat infolge der Verknüpfung des Einzelnen, was wir in unserem Bewußtsein ineinander und eines durch das andere gewirkt wahrnehmen. Das innere Seelensein (Anlagen, Talente, Charaktereigenschaften u. s. w.) stellen wir durch seine bewußten Ausbildungen (Äußerungen, Thätigkeiten) vor, indem wir dabei das der Erregung Angehörige in Abzug bringen.

Wir nennen das durch diese Vorstellung Vorgestellte unser Ich, inwiefern sich uns bei dem Vorstellen desselben die Identität des Vorstellenden mit dem Vorgestellten kund giebt. Doch sind hierbei Vorgestelltes und Vorstellendes, d. h. die vorgestellten Seelenthätigkeiten, Seelenzustände u. s. w. und die Begriffe, durch welche die Vorstellung geschieht, keineswegs einerlei, sondern, obgleich auf das Innigste in einem Sein vereinigt und überdies qualitativ gleichartig, doch numerisch und quantitativ voneinander verschieden.

Auf Veranlassung der sinnlichen Wahrnehmungen von anderen Menschen bilden wir vermöge der angemessenen Reproduktionen unser eigenen physischen Entwickelungen ebensolche Aggregatvorstellungen

von fremden Seelenwesen. Diese gewinnen, je nachdem wir mehr oder weniger Gelegenheit hatten, von ihnen wahrzunehmen oder vorzustellen, eine größere oder geringere Ausdehnung, wodurch das Maß des Interesses bestimmt wird, welches wir an jemand nehmen.

Alle diese Vorstellungen nebst denen von höheren Wesen (von Gott, höheren Geistern u. s. w.), die mit jenen analog denken, sind von der größten Wichtigkeit für die Begründung des Charakters. Namentlich bilden die Verhältnisse, in welchen die auf uns selbst sich beziehende Angelegtheit zu den auf andere Menschen sich beziehenden Angelegtheiten, und in welchen diese unter sich in Hinsicht ihrer Ausdehnung stehen, die Vorstellungsgrundlage für den sittlichen Charakter des Menschen.

Sind Gruppen und Reihen von Vorstellungen gegeben, welche gewisse gemeinsame Glieder haben, so können sich dieselben, ebenso wie die einzelnen ähnlichen Vorstellungen im Abstraktionsprozesse miteinander durchdringen. Durch solche Gruppen- und Reihenbegriffe (wohl unterschieden von Gruppen und Reihen von Begriffen) werden alle Arten, Gattungen, Klassen, sowie die allgemeinen Naturgesetze vorgestellt.

Das Streben selbst ist in der menschlichen Seele früher als das Vorstellen gegeben, indem jedes Urvermögen auch schon vor aller Anregung und unmittelbar aus sich den Reizen entgegenstrebt. In der ausgebildeten menschlichen Seele finden sich zwei Grundformen von Strebungen: die noch unerfüllten Urvermögen und die durch Reizentschwinden wieder frei gewordenen. Die letzteren unterscheiden sich von den ersteren wesentlich dadurch, daß sie Strebungen nach etwas sind. Sonst ist der Grundcharakter in beiden derselbe, und alle durch Reizentschwinden entstandene Strebungen stammen zuletzt aus den ursprünglich unerfüllt gegebenen Urvermögen. Die noch unerfüllten Urvermögen schließen sich den stärksten unter den gleichartigen psychischen Gebilden an. Sie werden entweder unmittelbar für die Bildung von Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. w. verbraucht, oder vermöge der allgemeinen Ausgleichung auf andere psychische Gebilde übertragen. Geschieht jedoch keins von

beiden, so giebt sich dies in einer Unruhe kund, welche quälender werden kann, als der drückendste Mangel.

Das Reizentschwinden, welches durch die allgemeine Ausgleichung der beweglichen Elemente gewirkt wird, tritt am merklichsten bei den Lustempfindungen ein, woraus das Begehren hervorgeht, wenn der eingetretene Verlust größer gewesen, und für denselben entweder gar kein, oder doch nur ein ungenügender Ersatz eingetreten ist.

Von einem Begehren aus reproduziert sich gewöhnlich zunächst eine Reihe, welche uns rückgängig im Übergange von den Zwecken zu den Mitteln das früher dem Genusse des Begehrten Vorangegangene vergegenwärtigt. Nimmt nun bei irgend einem Gliede dieser Reihe die Reproduktion die entgegengesetzte Richtung, so daß zu jener ersten Reihe eine zweite hinzukommt, in welcher wir vorgängig, von den Ursachen zu den Wirkungen hin, den Erfolg in der Art vorstellen, daß wir dabei der Erreichung des Begehrten sicher sind, so haben wir ein Wollen desselben. Dies ist also nichts anderes, als ein Begehren, welchem sich eine Vorstellungsreihe anschließt, in der wir das Begehrte von diesem Begehren aus verwirklicht vorstellen. Wo dagegen dieses Vorstellen entweder überhaupt nicht möglich ist, oder doch aus irgend einem Grunde nicht eintritt, bleibt das Begehren ein bloßer Wunsch.

Ein angeborenes Begehrungsvermögen oder einen angeborenen Willen giebt es nicht. Vielmehr kann jedes Urvermögen an und für sich, und unter angemessenen Umständen ebensowohl zum Bestandteile eines Begehrens, eines Wollens u. s. w., als zum Bestandteile eines Empfindens, eines Vorstellens, eines Erkennens u. s. w. ausgebildet werden. In dieser Beziehung nun läßt sich allerdings nicht eine gewisse gegenseitige Beschränkung zwischen theoretischer und praktischer Ausbildung verkennen. Wie viele Urvermögen zu Vorstellungen ausgebildet werden, so viele werden der Begehrungsbildung entzogen, und ebenso umgekehrt. Daher wir auch so oft bei ausgezeichneter intellektueller Ausbildung wenig praktische, bei ausgezeichneter praktischer Bildung Unklarheit des Vorstellens und Denkens finden.

Das Begehrungsvermögen bildet ſich mit der erſten Spur, welche ein Begehren aus ſich zu erzeugen geeignet iſt, der Wille mit der erſten Spur, welche die dem Willen eigentümliche Vorſtellungsverknüpfung an ſich trägt, und beide wachſen in dem Maße, wie ſich mehrere Spuren der angegebenen Art anſammeln, ohne daß jedoch auch hier irgendwie alle Spuren derſelben Art in unmittelbare Verbindung miteinander träten und ein Aggregatsgebilde ausmachten; daher es denn auch keineswegs als wunderbar erſcheinen darf, wenn wir in einem und demſelben Menſchen einander entgegengeſetzte Begehrungsvermögen, Willensvermögen u. ſ. w. finden.

Mit dem Ausdrucke „Gefühl“ bezeichnen wir das unmittelbare Bewußtſein, welches uns in jedem Augenblicke unſeres wachen Lebens von der Beſchaffenheit unſerer Thätigkeiten und Zuſtände inwohnt. Wir werden uns aber dieſer Beſchaffenheit (der Kräftigkeit, Erregtheit, Friſche u. ſ. w. der Thätigkeiten und Zuſtände) bewußt im Verhältnis zu dem unmittelbar neben (zugleich oder vor) ihnen Gegebenen. Zu jedem Gefühle alſo gehören zwei erregte Gebilde oder Seelenentwickelungen: eine, welche, und eine, gegen welche dieſelbe gefühlt wird, oder die Gefühlsgrundlage; und eines und dasſelbe pſychiſche Gebilde kann Gefühl und nicht Gefühl, und dieſes oder jenes Gefühl ſein, je nachdem es neben dieſem oder neben jenem andern bewußt wird. Man bezeichnet dieſe beiden Akte auch als Gefühlfaktoren.

Da uns alle Beſchaffenheiten unſerer Seelenthätigkeiten oder alle Verſchiedenheiten in der Bildung derſelben unmittelbar in Gefühlen bewußt werden können, ſo ſpiegeln die Gefühle unſere geſamte Entwickelung in ſich ab. Nicht nur an ſich aber kann die Beſchaffenheit jeder pſychiſchen Entwickelung im Gefühle uns kund werden, ſondern ſucceſſiv auch im Verhältnis gegen alle anderen Entwickelungen. In jenem Falle mißt ſich ein Seelengebilde nicht an einem andern beſtimmten Gebilde, ſondern an dem jetzigen allgemeinen Seelenzuſtande, wie er durch die bisherige Geſamtentwickelung bedingt iſt und als mittlere Lebens- (Seelen-) Stimmung mehr oder weniger deutlich bewußt wird; in dieſem Falle dagegen erfolgt die Meſſung an einem

bestimmten Gebilde, welches zu dem gefühlten hinzuerregt wird und sich diesem zur Vergleichung darbietet. Bei den zusammengesetzten Gefühlen wird ein Gebilde an mehreren solchen andern, oder diese an jenem zugleich gemessen. Überhaupt können sehr verschiedene Seelenthätigkeiten zugleich bewußt werden und hierdurch zusammengesetzte Gefühle erzeugen. Sonach ergeben sich in der That unendlich viele mögliche Gefühlsformen. Dieselben treten im allgemeinen in vier Klassen auseinander: je nachdem sie 1. durch die Beschaffenheit des subjektiv gewordenen Objektiven, oder 2. durch die Beschaffenheiten der Urvermögen und der Reizungsverhältnisse derselben, oder 3. durch Zusammenbildungen gleichartiger Gebilde, oder 4. endlich durch Zusammenbildungen ungleichartiger Gebilde bestimmt werden.

Zu der ersten Klasse gehören insbesondere die Gefühle des Kontrastes, des Wechsels, der Verwunderung, zur zweiten die der Lust oder Unlust, des Erhabenen, des Schönen.

Die dritte Klasse ergiebt die sittlichen Gefühle.

Die tägliche Erfahrung zeigt uns nämlich auf der einen Seite unendliche Verschiedenheit des Handelns und der Wertschätzung; auf der andern Seite aber machen sich die Anforderungen des sittlichen Gesetzes dem Zeugnisse unseres innersten Bewußtseins gemäß als für alle Menschen in gleicher Art verbindlich geltend. Es entsteht uns also das wichtige Problem, diese allgemein-gültige Anforderung zu rechtfertigen und nachzuweisen, wie und in welcher Art dieselbe mit jener Verschiedenheit zusammen bestehen könne.

Alles, was für uns werden soll, muß uns irgendwie innerlich werden. So die Existenz der äußeren Dinge, so auch die Werte derselben. Wir schätzen die Werte aller Dinge nach den vorübergehenden oder bleibenden Steigerungen und Herabstimmungen, welche durch dieselben für unsere psychische Entwickelung bedingt werden. Diese Steigerungen und Herabstimmungen aber können sich auf dreifache Weise für unser Bewußtsein ankündigen: 1. In ihrem unmittelbaren Gewirktwerden. 2. In ihren Reproduktionen als Einbildungsvorstellungen. Hierdurch wird die Wertschätzung der Dinge oder die praktische Weltansicht begründet. 3. In ihren Reproduktionen als Begehrungen, Wollungen u. s. w., welche namentlich die Gesinnung

des Menschen und die Grundlage seines Handelns bilden. In allen drei Formen messen wir die Werte der Dinge gegeneinander unmittelbar in dem Nebeneinandersein der durch sie bedingten Steigerungen oder Herabstimmungen: meistenteils ohne daß wir dies noch wieder in einem besonderen Bewußtsein reflektierten.

Die Höhe der Steigerungen und Herabstimmungen wird bedingt teils durch die Natur unserer Urvermögen, teils durch die Natur der Reize oder Anregungen, teils endlich durch die den tiefsten Grundgesetzen der psychischen Entwickelung gemäß erfolgenden Aneinanderbildungen der aus den Verbindungen beider hervorgehenden Akte. Inwiefern nun diese Faktoren für alle Menschen auf gleiche Weise gegeben sind, insoweit müssen auch ihre Produkte, d. h. die Wertschätzungen und Wollungen in allen Menschen auf gleiche Weise gebildet werden; die einen mit höherer, die andern mit niederer Steigerung und Spannung. Vermöge der hierdurch bedingten Abstufungen, welche sich bei allen Gütern und Übeln (Steigerungen und Herabstimmungen) mit der größten Klarheit nachweisen lassen, ist *eine für alle Menschen gültige praktische Norm gegeben*. Inwiefern in Kraft jener bei allen Menschen gleichen Entwickelungsmomente eine Steigerung als eine höhere bedingt ist, insofern ist auch der Wert, welcher durch sie vorgestellt wird, allgemein ein höherer.

Diese allgemein gültige Norm bezeichnet man als die *sittliche*. Das Sittliche also ist keineswegs etwas der menschlichen Natur Aufgedrungenes, von außen her und fremdartig zu ihr Hinzugekommenes, sondern unmittelbar *in ihr selber gegeben* vermöge der allgemeingleichen Grundbeschaffenheiten ihrer Urvermögen und der allgemeingleichen Bedingungen, unter welchen sie sich entwickelt, also vermöge der innersten und wesentlichsten Eigenschaften und Bildungsmomente der menschlichen Seele. Diese (objektiv- und subjektiv-) wahre Schätzung der Werte aber kann dadurch gestört werden, daß nach dem bekannten allgemeinen Entwickelungsgesetze auch die Lustempfindungen und die Begehrungen in Spuren oder Angelegtheiten fortexistieren im Inneren der Seele. Diese Abweichungen von der wahren praktischen oder sittlichen Norm nennt man *Unsittlichkeit* im weiteren Sinne dieses

Wortes. Die tiefere Grundlage für dieselbe ist darin gegeben, daß nur das Vorstellen und die ihm gleichliegende Empfindung wahre Vollkommenheiten sind, die Gebilde der übrigen Grundformen (Lust, Unlust, Abstumpfung, Überreizung) nur, inwieweit in ihnen Vorstellen enthalten ist.

Das Gefühl der sittlichen Freiheit besteht in nichts anderem, als in einer so entschieden überwiegenden Begründung des Sittlichen im Menschen, daß allein durch dieses als ein völlig frei oder unabhängig (ungestört) von allen andern Motiven wirkendes, das gesamte Wollen und Handeln des Menschen bestimmt wird. Tritt in Beziehung auf unser eigenes Handeln neben eine irgendwie abweichende Schätzung oder Strebung die Vorstellung oder das Gefühl der für alle Menschen gültigen wahren Schätzung, so bezeichnen wir diese mit dem Namen „Gewissen"; es ist demnach in keiner Art der menschlichen Seele angeboren. Und ebensowenig können die moralischen Eigenschaften in keiner Hinsicht als angeboren betrachtet werden.

Zu der vierten Klasse der Gefühle gehören endlich die Gefühle von Talenten, Tugenden, des Scherzes u. s. w., sowie bei der Umkehrung der betreffenden Gefühlsstimmungen sich die Bosheit und der böse Charakter entwickelt. Für das Böse ergeben sich drei Grundwurzeln: 1. die praktische Selbstbeschränktheit, welche ihm seinen moralischen Charakter, 2. die Trübung oder Verstimmung der Seele, die ihm seinen Gefühls- oder Gemütscharakter, und 3. die eigentümliche Verflechtung zwischen der Eigengruppe und der Andergruppe, welche ihm seine Richtung giebt.

Das am meisten Charakteristische für das Böse in seiner Ausbildung ist die Übertragung, daß sich die im Bösen selber oder subjektiv begründete Trübung gegen den andern kehrt, als wäre sie in diesem oder objektiv begründet. Bei der Mißgunst werden das Glück, die Vorzüge des anderen, als wären sie unverdient, empfunden und zurückgestoßen; bei der Schadenfreude, dem Triumphe der Bosheit und Tücke, der Rachgier u. s. w. das Un-

glück, die Mißstimmungen, die Mängel des anderen, wie wenn verdient wären, empfunden.

Die Gesamtheit der höchsten und zugleich tadellos gebilde Produkte des menschlichen Geistes in allen Formen ist die Vernun in *substantieller* Bedeutung dieses Wortes, oder inwiefe sie in der Seele als ein Besonderes existiert und nicht bloß a eine Form oder Eigenschaft an mehreren. Hiervon unterscheid wir die *attributive* Bedeutung der Vernunft, d. h. diejenig Eigenschaft der menschlichen Seele, durch welche die Erzeugung jener höheren Gebilde der Vernunft in substantieller Bedeutung möglich wird. Die Vernunft in attributiver Bedeutung begründet nur einen graduellen Vorzug der menschlichen Seele vor der tierischen, während sie in substantieller Bedeutung ein specifischer Vorzug des Menschen ist.

Werfen wir nun einen Rückblick auf das über des *inneren Seelenseins* Festgestellte einen Rückblick, so finden wir überall den *strengsten Kausalzusammenhang* in der Art, daß wir bei vollständiger Kenntnis der Angelegtheiten einer Seele die Fortwirkungen von jeder Einwirkung her auf das Bestimmteste würden voraussagen können. Jedoch ist dieser strenge Kausalzusammenhang der *Freiheit des Willens* keineswegs entgegen; vielmehr wird erst hierdurch das eigentliche Wesen derselben ins Licht gesetzt: daß nämlich die moralische Beschaffenheit alles unseres Handelns von den jedesmaligen äußern Einwirkungen durchaus unabhängig ist, vielmehr rein durch uns selbst oder durch unseren Willen bestimmt wird, in welchem als aus einer Gesamtheit innerer Angelegtheiten von großer Durchbildung keine einzelne äußere Einwirkung eine nur einigermaßen bedeutende Veränderung hervorzubringen vermag. Jede Versuchung, mag sie nun in Versprechungen, oder in Drohungen, oder in Bitten, oder im Darbieten von Gelegenheiten u. s. w. bestehen, kann lediglich offenbar machen, was in unserem Inneren gegeben ist, nichts in uns hineingeben, oder auch nur in und an unserem Willen verändern. —

Gemäß diesen eigentümlichen psychologischen Ansichten Benekes beruhen also auf jenen Spuren von geistig-sinnlichen Empfindungen

[illegible]

Daher ist es durchaus konsequent, wenn Beneke auf Grund seiner psychologischen Ansichten die hauptsächlichste Aufgabe für den Erzieher darin setzt, daß er diese Kombinationen dem Zögling in so großer Ausdehnung und in so großem Reichtum als möglich mitteile, aber freilich so, daß sie ihm nicht bloß dargeboten, sondern auch wirklich von ihm vollzogen werden. Diese Unterstützung muß eine zwiefache sein, indem ihm nämlich bloß äußerlich aufgefaßte Verbindungen dargeboten werden, oder geistig erzeugte. Die beiden Grundformen der Förderung sind erstens die Beschleunigung

der geistigen Entwickelung, und zweitens die Überlieferung richtiger und musterhafter Kombinationen. Der Erzieher hat sowohl dafür zu sorgen, daß die richtigen Kombinationen auch richtig aufgefaßt werden, als auch unrichtige und verkehrte Kombinationen fern zu halten.

Hieraus ergiebt sich unmittelbar der Begriff der Erziehung als: absichtliche Einwirkung von seiten der Erwachsenen auf die Jugend, um diese zu der höheren Stufe der Ausbildung zu erheben, welche die Einwirkenden besitzen und überblicken. In dieser Begriffsbestimmung liegt nun dreierlei: 1. das „Wohin" des Hinaufziehens oder die Zwecke der Erziehung, 2. das „Wie" oder die Erziehungsmittel, 3. das „Von wo" oder das für die Erziehung Gegebene, vom Erzieher Vorgefundene.

Die gesamte psychische Entwickelung geht jedoch aus dem Zusammenwirken von zwei Faktoren hervor: des Unterrichts und der Erziehung. Wir haben nämlich auf der einen Seite das Subjektive: die Vermögen oder Kräfte, welche, schon ursprünglich Eigentum der menschlichen Seele, in alle ihre Entwickelungen von neuem als Grundlagen hineingelegt werden. Wir haben auf der andern Seite das Objektive: die Reize oder Eindrücke, welche, von den Gegenständen kommend, von den psychischen Vermögen aufgefaßt und verarbeitet werden. Denn wie jedes beschränkte Wesen, so bedarf auch die menschliche Seele für ihre Fortbildung, oder um zu dem zu werden, wozu sie zu werden bestimmt ist, der Nahrung durch Äußeres. Das Objektive nun gehört dem Unterrichte an, die Ausbildung des Subjektiven der Erziehung.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß Beneke eine Stufe tiefer in die Geheimnisse des Seelenlebens hinabgestiegen ist als Herbart, indem er die von diesem als das Ursprüngliche angenommenen Vorstellungen noch wiederum auf die „Urvermögen" und deren Kombinationen als das Letzte, Ursprüngliche zurückführt. Doch sind auch diese nicht imstande, die unzweifelhaft auch qualitativ verschiedenen Vermögen des Denkens, Fühlens und Wollens genügend zu erklären. Seine Behauptung, daß die Verschiedenheit jener ausgeprägten Ver-

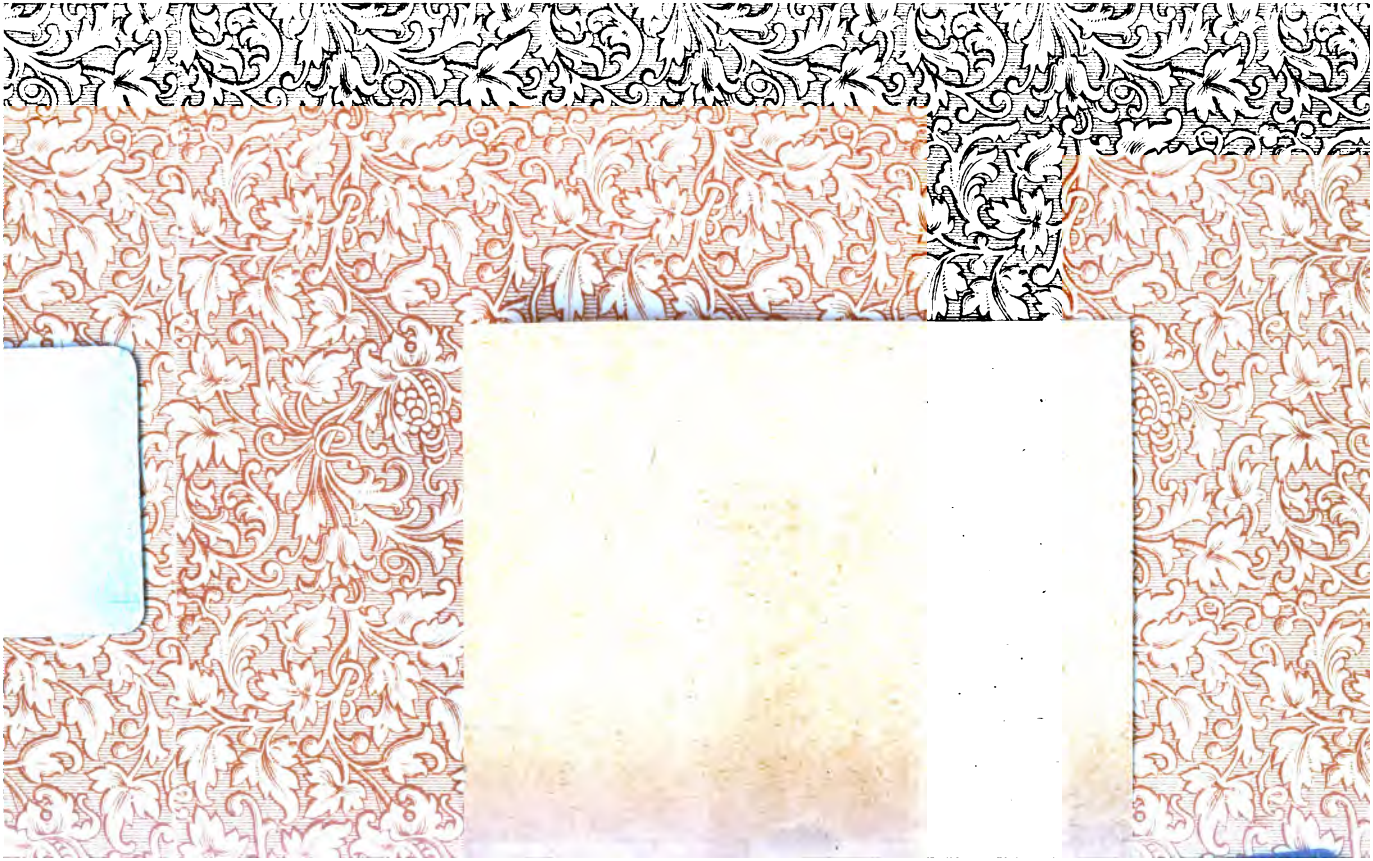
mögen auf den verschiedenen Kombinationen der Urvermögen beruhe, setzt eben die Annahme voraus, daß die [illegible] Veränderung zugleich in eine [illegible] übergehe. Wie aber eine Steigerung oder Herabstimmung von den durch die Kombination der Urvermögen hervorgebrachten Vorstellungen jemals das Wollen oder das Gefühl ergeben kann, ist unerklärlich; niemals wird eine verstärkte oder herabgestimmte Vorstellung zum Wollen oder zum Gefühl werden, wenn auch der Wille oder das Gefühl eine Vorstellung wohl zu ihrem Inhalte hat. Die Vorstellung will weder je noch fühlt sie, sondern sie wird gewollt und wird gefühlt. Der die Vorstellung wollende Wille und das dieselbe empfindende Gefühl kann schlechterdings nicht aus der Vorstellung erst hervorgehen. Glaubt auch Beneke, den Willen und das Gefühl durch die Ausbildungen und Zusammenbildungen der Urvermögen erklärt zu haben, so befindet er sich offenbar in einer Selbsttäuschung. Seine Urvermögen erklären vielleicht die sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen sowie das Denken, nimmermehr aber zugleich auch die heterogenen Vermögen des Wollens und des Gefühls.

Bilden die psychologischen Untersuchungen Benekes auch dankenswerte Erklärungsversuche des menschlichen Seelenseins, so darf doch die Psychologie dieselben in ihrem weiteren Entwickelungsprozeß nur als schätzbares Material benutzen, soll anders die Wissenschaft der Pädagogik in ihrer Eigenschaft als angewandte Psychologie auf unvergängliche Fundamente gegründet sein.

Inhalt.

		Seite
	Einleitung	1
§ 1.	Locke	10
§ 2.	Kant	46
§ 3.	Schleiermacher	84
§ 4.	Hegel	102
§ 5.	Herbart	119
§ 6.	Beneke	163

Druck von Julius Beltz in Langensalza.



Educ 500.12
Die philosophischen grundlagen der
Widener Library 007118774
3 2044 079 666 442